UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 062009821

COURS

DE

DROIT NATUREL

OU DE

PHILOSOPHIE DU DROIT.

COURS

DE

DROIT NATUREL

OU DE

PHILOSOPHIE DU DROIT,

FAIT D'APRÈS

L'ÉTAT ACTUEL DE CETTE SCIENCE EN ALLEMAGNE;

Par H. Ahrens,

ANCIEN DOCTEUR AGRÉGÉ A L'UNIVERSITÉ DE GOETTINGUE,
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE ET DE DROIT NATUREL, MEMBRE DU CONSEIL D'ADMINISTRATION
DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES.

Seconde édition revue et considérablement augmentée.

BRUXELLES.

MELINE, CANS ET COMPAGNIE.

LIBRAIRIE, IMPRIMERIE ET FONDERIE.

1844

340.1
Ah7

AVANT-PROPOS.

En faisant paraître dans ce moment la seconde édition de notre Cours de droit naturel, accueilli dans le pays comme à l'étranger [1] avec une faveur que nous étions loin d'espérer, nous offrons aux amis de la philosophie du droit un travail revu avec soin dans toutes ses parties et considérablement augmenté dans les matières importantes. Nous nous sommes attaché, dans la partie générale, à déterminer avec plus de précision et d'étendue le principe

[1] L'ouvrage, achevé en 1840, a été traduit en italien par M. Trinchera qui l'a fait accompagner, en forme d'introduction, d'une correspondance littéraire remarquable sur la philosophie du droit, et particulièrement sur le droit de punir, entre M. le comte Mamiani della Rovere et M. Mancini, professeur de droit à l'université de Naples. Une seconde édition de cette traduction a suivi de très-près la première. La traduction espagnole faite par M. Navarro est également à sa seconde édition. L'ouvrage a été adopté dans plusieurs pays, même en Amérique, dans l'enseignement universitaire. Il nous a été particulièrement agréable d'entendre des jugements favorables sur notre travail par des hommes compétents en Allemagne qui ont pu l'apprécier d'après l'état dans lequel la science du droit naturel se trouve dans ce pays. Parmi les comptes rendus publiés dans les revues de droit ou des feuilles littéraires, nous devons particulièrement distinguer ceux de MM. les professeurs *de Mohl* (de l'université de Tubingue) et *Rœder* (de l'université de Heidelberg). Le compte rendu du célèbre publiciste de Tubingue (inséré dans les *Heidelberger-Jahrbücher*, nr. 31, 1840) nous a été surtout utile, en ce qu'il développe sur plusieurs points des opinions différentes des nôtres; ce qui nous a engagé à mieux préciser plusieurs doctrines, notamment dans le droit public.

1302332

du droit et ses conséquences principales, à exposer plus en détail la différence ainsi que les rapports qui existent entre le droit et la morale. Dans la partie spéciale nous avons aussi développé les conséquences pratiques de la doctrine des droits primitifs ou absolus, et traité encore avec plus d'étendue la théorie de la propriété pour distinguer aussi nettement que possible notre doctrine des idées erronées qui sont répandues sur cette matière et qui méconnaissent ou le caractère individuel et privé ou le caractère social de la propriété. Le droit de famille et les questions importantes qui s'y rattachent, notamment celle du divorce, ont reçu de notables développements. L'histoire des théories du droit, traitée trop sommairement dans la première édition, fera mieux comprendre le développement progressif de la science du droit naturel et l'influence que les diverses doctrines ont subie de l'esprit général de l'époque qui les a fait naître. Ce résumé historique termine le volume. L'étendue que nous avons cru devoir donner à ces diverses matières nous a obligé de retrancher la théorie philosophique du droit public, traitée en abrégé dans la première édition. Cette doctrine sera développée dans un ouvrage spécial dans lequel nous exposerons aussi la théorie du droit pénal, ainsi que les principes du droit des gens.

En publiant un travail plus étendu sur ces diverses matières, nous remplissons la promesse faite dans la préface de la première édition et dont on a désiré de divers côtés l'exécution.

Puisse l'ouvrage dans sa nouvelle forme recevoir le même accueil et répandre les convictions dans lesquelles nous n'avons fait que nous affermir.

H. Ahrens.

Bruxelles, 24 octobre 1843.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Le *Cours de droit naturel* que je publie en ce moment, est destiné à répondre à un besoin généralement senti en France et en Belgique dans l'enseignement universitaire, pour lequel il n'existe aucun ouvrage méthodique écrit en langue française, qui soit à la hauteur des idées nouvelles plus justes, plus profondes, et telles qu'elles ont été développées dans les temps modernes. Il est à regretter que la France n'ait pas apporté son concours intelligent dans la culture de cette doctrine. Car ce n'est qu'à défaut de meilleurs ouvrages français, que celui de Burlamaqui, appartenant à l'ancienne école de Wolf et datant de près de cent ans, suranné pour le fond et pour la forme, et qui aurait dû disparaître depuis longtemps de l'enseignement, a pu s'y maintenir, en dépit des progrès que la science a faits depuis quarante ans en Allemagne. Quelques auteurs distingués en France se sont bien familiarisés, dans les derniers temps, avec les travaux publiés sur cette matière par les philosophes et les jurisconsultes allemands; mais d'un côté c'est bien plus l'histoire de la philosophie du droit qui a fixé leur attention, et d'un autre côté ils se sont plutôt approprié quelques résultats

importants de cette science qu'ils n'en ont présenté une exposition méthodique, la seule, cependant, qui soit propre à donner à la jeunesse studieuse des notions précises et à l'habituer à traiter des matières analogues avec ordre et enchaînement [1].

Dans l'exposition des principes du droit naturel, je me suis appuyé sur les ouvrages des principaux philosophes et jurisconsultes qui ont écrit sur cette science depuis que Kant lui eut ouvert une route nouvelle; toutefois j'ai suivi particulièrement la théorie de Krause, dont j'ai fait connaître, dans un autre ouvrage [2], les doctrines philosophiques, et qui me paraît aussi avoir le mieux saisi et approfondi les principes de la philosophie du droit. On pourra du reste, dans l'aperçu historique que j'ai donné des théories du droit naturel, comparer les différents principes et en juger la valeur scientifique. Quant à la forme d'exposition, je n'ai pas cru pouvoir adopter complétement la méthode usitée en Allemagne dans ce genre d'ouvrages, méthode procédant trop par synthèse, ou par développement rigoureux des principes généraux, pour convenir aux besoins d'analyse du génie français; j'ai donc cherché à me rapprocher autant que possible de la méthode analytique, qui d'ailleurs a ses grands avantages particuliers.

[1] En Belgique, deux professeurs distingués, M. Haus, à l'université de Gand, et M. Warnkœnig, actuellement professeur à Fribourg dans le grand-duché de Bade, ont publié en 1824 et 1830, chacun un précis du droit naturel en langue latine, à cette époque obligatoire dans l'enseignement universitaire de ce pays. Mais probablement la forme trop aphoristique et l'enveloppe latine de ces ouvrages a été cause qu'ils n'ont pas exercé une influence visible sur la culture du droit naturel en France.

[2] Dans le *Cours de philosophie*, fait à Paris en 1834, sous les auspices du gouvernement; 2 volumes, dont le premier renferme *l'anthropologie* générale, le second la *psychologie* et la partie générale de la *métaphysique*. 1836-38. Paris, et Leipzig, chez Brockhaus et Avenarius.

La théorie du droit exposée dans ce cours, présente le *principe* du droit comme distinct et indépendant de tous les autres principes qui régissent le monde moral et social; elle établit surtout nettement la distinction du droit d'avec la morale avec laquelle il a été trop souvent confondu; mais une telle confusion n'est pas seulement fausse en théorie, elle entraînerait encore dans l'application, si le sens positif et plus juste des hommes versés dans l'exercice du droit ne s'y opposait, un despotisme des plus odieux qui appellerait devant le for du droit ou de la justice des actes qui appartiennent à la conscience et ne sont responsables que devant ce juge intérieur de l'homme. Mais, quoique le droit soit indépendant quant à son principe et remplisse le cadre d'une science particulière, il est cependant en relation intime avec d'autres sciences qui se rapportent à la vie individuelle et sociale de l'homme. J'ai fait connaître, dans l'introduction, les rapports qui existent, à cet égard, entre le droit et la philosophie, et j'ai indiqué la raison pourquoi le développement plus détaillé et l'application du principe du droit subissent toujours l'influence des doctrines philosophiques, qu'un auteur a adoptées. Cependant le principe général du droit qui a été établi, peut être accepté par toutes les opinions, par tous les partis, et c'est en cela qu'il se montre juste et comme un vrai principe social qui maintient l'ordre extérieur dans toutes les tendances diverses de la société, et assure la coexistence et le développement paisible à tous les intérêts fondés dans la nature humaine comme à toutes les opinions établies ou qui tendent à se répandre par les voies de la raison et de la discussion.

J'ai indiqué dans un chapitre spécial les rapports et la différence qui existent entre la philosophie du droit et la politique, et je puis, par conséquent, espérer qu'on ne considérera pas toutes les idées exposées dans ce cours comme susceptibles, dans l'opinion de l'auteur, d'être immédiatement réalisées dans la vie

sociale. La philosophie du droit doit établir le principe de la justice et le développer rigoureusement dans ses conséquences; mais la politique, tout en s'appuyant sur la philosophie, doit aussi considérer l'état actuel de la société et examiner jusqu'à quel point une réforme peut être opérée sans violer la loi de la continuité et du progrès successif dans le développement social. Il en est d'ailleurs du monde intellectuel des idées comme du monde physique; dans celui-ci l'œil apercoit de très-loin les objets et surtout les plus élevés; mais, pour les atteindre, il faut souvent marcher longtemps; de même l'intelligence peut nettement saisir les idées les plus élevées, les principes généraux; mais pour les réaliser, pour leur acquérir le droit de cité, et pour les appliquer aux conditions sociales existantes, il faut souvent les efforts des siècles. Le monde social marche plus vite aujourd'hui, et sa marche devient toujours plus accélérée, à mesure qu'il avance; mais à aucune époque il n'est permis de méconnaître la distance qui sépare la théorie de la pratique, et les modifications que celle-ci peut faire subir à l'autre.

Dans la partie *générale* du cours, j'ai cherché à bien établir le principe du droit, à en donner une notion exacte, et à le développer dans ses principales propriétés. La recherche des principes, surtout quand il s'agit de l'ordre social, est souvent considérée par des esprits superficiels comme étant d'un intérêt purement théorique ou spéculatif; mais la connaissance des faits sociaux ne peut conduire à une bonne direction de la société aussi longtemps qu'on ne connaît pas les différents principes par lesquels ils sont dominés et caractérisés. En les ignorant on commettra nécessairement des fautes graves dans l'appréciation de la vie sociale: on séparera ou on confondra des faits qui devraient être jugés d'après des principes analogues ou différents. C'est, d'ailleurs, une grande erreur de croire que le monde moral et social n'est pas régi par des lois aussi certaines

que le monde physique. Les principes sociaux ont, il est vrai, un autre caractère; leur action, au lieu de se faire sentir fatalement, ne peut se produire que sous les conditions de l'intelligence et de la liberté humaines, mais ils ne forment pas moins de véritables lois pour la conduite individuelle et sociale des êtres raisonnables. Or, tant que ces principes n'ont pas été établis avec quelque précision, il n'y a pas même de fondement solide pour l'une ou l'autre branche de la science sociale. Avant que Copernic, Kepler, et Newton eussent découvert les lois premières qui régissent le monde physique, il n'y eut pas de véritable science sur cet objet. Il en est de même du monde moral et social.

Le principe du droit, après avoir été précisé dans ses caractères principaux, a été ensuite appliqué dans la partie *spéciale* aux différentes matières qui forment le cadre de la science du droit. Dans cette application, j'ai pris soin de maintenir intact le principe du droit, de ne pas l'entremêler de principes ou de considérations hétérogènes, confusion nuisible au droit naturel comme à toutes les sciences, qui ne peuvent faire des progrès qu'en se renfermant dans le développement du principe sur lequel elles sont basées. J'ai donné, dans la classification du droit, l'aperçu général sur les rapports dans lesquels le droit se trouve avec toutes les sphères de l'activité sociale qui rentrent sous l'un ou l'autre égard dans son domaine. Dans la partie spéciale, la question importante de la propriété a été traitée avec le plus d'étendue. Dans cette matière j'ai adopté la théorie des principaux philosophes et jurisconsultes d'Allemagne, qui distinguent entre la solution philosophique et la solution historique et politique de cette question. J'ai fait voir, en opposition aux doctrines répandues chez la plupart des jurisconsultes français et anglais, que la propriété n'est pas un pur fait de convention sociale, mais qu'elle est fondée sur la nature de l'homme et

qu'elle est ainsi de droit naturel; mais, il est vrai, le droit naturel ne peut démontrer que le principe général de la propriété qui, sur cette base, est nécessairement restreinte ; l'organisation sociale de la propriété dépend de la politique qui y introduit des modifications d'après les exigences de la vie sociale, sans cependant avoir le droit de la supprimer ou de la léser dans sa base. Il importe de ne pas confondre ces deux points de vue, car autrement on pourrait prêter à un auteur des opinions qu'il regarde lui-même comme absurdes.

En comprenant dans le droit naturel l'exposition des principes généraux du *droit public,* j'ai suivi l'exemple unanime des auteurs allemands, qui ont remarqué avec raison la liaison intime qui existe entre ces principes et ceux du droit naturel. En effet, l'État, qui est l'objet du droit public, reconnaît pour premier principe de son activité et de son organisation celui du droit ou de la justice; par conséquent la manière dont on concevra les fonctions de l'État, l'étendue comme la limite de son intervention dans les autres sphères de l'activité sociale, dépendra nécessairement de la théorie qu'on aura établie sur le principe du droit qui forme le but de l'État.

En appliquant le principe plus complet du droit, tel qu'il a été établi par Krause, à l'organisation de l'État, je crois être arrivé à compléter la doctrine du droit public par quelques idées nouvelles, justes et, selon moi, importantes. Dans le droit public on s'est jusqu'ici principalement occupé de recherches sur les différents pouvoirs publics, leur organisation, et les diverses formes de gouvernement ; ces objets ont sans doute une assez grande importance, mais je pense qu'on commence peu à peu à s'apercevoir, surtout dans les États constitutionnels, de l'impuissance dans laquelle se trouvent ces doctrines de résoudre des questions qui se sont élevées dans les temps modernes et qui deviennent tous les jours plus importantes dans la vie

sociale. C'est qu'on s'est trop attaché aux formes extérieures; qu'on a négligé d'examiner le fond, la nature variée et le véritable but de la société. A côté de la théorie des *formes* sociales, il faut donc encore établir celle des *fonctions* et des *buts* sociaux, et déterminer les droits qui s'y rapportent.

Avant de finir, je prie de ne pas oublier que l'ouvrage que j'offre ici au public n'est qu'un résumé des principes de la philosophie du droit destiné à servir de *Manuel* à l'enseignement; s'il reçoit un accueil bienveillant, je me propose de publier, plus tard, un ouvrage plus étendu sur cette matière, objet de mes études depuis près de dix ans, que j'ai déjà traitée comme *Privatdocent* à l'université de Gœttingue, et que je suis heureux d'enseigner de nouveau depuis trois ans à l'université libre de Bruxelles.

Bruxelles, le 22 décembre 1837.

PHILOSOPHIE DU DROIT.

INTRODUCTION.

PRINCIPES

DE

PHILOSOPHIE DU DROIT

OU

DE DROIT NATUREL.

INTRODUCTION.

CHAPITRE PREMIER.

RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES.

La science du droit naturel, qui expose les premiers principes du droit fondés dans la nature de l'homme et conçus par la raison, s'est formée lentement d'après les lois générales du développement intellectuel de l'homme. L'idée de ce droit ne pouvait surgir dans l'intelligence avant que l'esprit n'eût compris la nécessité de s'élever au-dessus du domaine des phénomènes particuliers et sensibles sur lequel il avait d'abord fixé son observation, et de concevoir, pour les divers ordres des choses, des principes généraux, des lois constantes propres à établir l'unité et la liaison dans la variété indéfinie des faits particuliers. Dès lors l'idée de la vérité fut comprise comme principe universel, et bientôt les idées du bien et du juste furent

entrevues comme des lois générales pour la volonté et l'activité humaines. Les investigations, qui n'avaient d'abord porté que sur le monde physique, s'étendirent ainsi sur le monde moral et social, sur les rapports qui existent entre les hommes et sur le mode d'organisation sociale le plus conforme aux besoins de la nature de l'homme. Les institutions et les lois positives, multiples et souvent discordantes, furent soumises à l'examen, et on sentit de plus en plus la nécessité de trouver un principe d'unité stable et éternel propre à servir de règle certaine, de criterium dans l'appréciation des actes et des faits de l'ordre social. De cette manière, l'idée de la justice se développa comme principe social, en grandissant sans cesse par les discussions théoriques et en se fortifiant même dans l'opposition qu'elle rencontrait dans les luttes sociales auxquelles elle servait souvent de cause ou de prétexte. L'intelligence, en poursuivant ses recherches dans la succession régulière des systèmes philosophiques, a répandu constamment des lumières plus vives sur le principe de la justice, sur ses rapports avec toutes les sciences morales et sur son application dans la société. Mais l'esprit humain, après avoir abordé tous les domaines de l'existence, examiné tous les êtres, tous les objets sous leurs aspects principaux, tend toujours à réunir, par un principe universel supérieur, dans un savant organisme, les vérités partielles qui sont contenues dans d'autres systèmes, et qui, liées entre elles, forment une chaîne brillante dont chaque anneau marque une phase particulière de développement. Or, la même tendance se manifeste dans la doctrine du droit. Les diverses doctrines établies sur le droit apparaissent, à la lumière d'une théorie plus vaste, conformes à l'esprit de l'époque qui les a vues naître, toutes partiellement vraies, mais ayant besoin d'être comprises dans un principe supérieur pour rentrer, comme des éléments constitutifs, dans une doctrine harmonique et complète. C'est cette doctrine que

nous chercherons à établir par une étude approfondie de la nature de l'homme, poursuivie avec méthode et basée, non sur des hypothèses, mais sur des faits et des principes qui peuvent être reconnus par toute conscience humaine.

Mais avant de nous engager dans ces recherches, nous devons d'abord examiner plus en détail la *méthode* qu'il faut adopter, la *source* à laquelle nous devons puiser les principes de ce droit naturel qui, comme tel, n'est reconnu nulle part, et que nous voulons cependant formuler dans un corps de doctrine. Et pour nous frayer une route certaine, nous devons d'abord écarter des théories qui comptent encore, il est vrai, un grand nombre de partisans, mais jettent la confusion dans toutes les matières importantes du droit naturel.

On est généralement d'accord pour entendre, par droit naturel, un droit *indépendant* des lois établies; mais à partir de cette distinction très-superficielle, des opinions divergentes sont professées sur la source d'où dérivent ses principes. Nous laissons ici de côté, pour y revenir avec plus de détail, les théories qui nient l'existence de tout droit naturel et cherchent le principe du droit soit dans une autorité extérieure, soit dans l'histoire. Nous avons seulement à exposer les deux théories principales opposées auxquelles se laissent ramener les diverses doctrines qui reconnaissent un principe naturel de droit, et dont l'une le cherche dans un *état de nature*, l'autre dans la *nature même de l'homme*. La première, la plus ancienne, a été adoptée par presque tous les jurisconsultes et publicistes du XVIIe et du XVIIIe siècle, mais elle fait insensiblement place à l'autre depuis que la philosophie moderne a établi des doctrines plus approfondies sur la nature de l'homme et de l'humanité.

Examinons d'abord l'origine et la valeur de la première doctrine.

La doctrine de l'*état de nature*, telle qu'elle a été professée dans

les derniers siècles, doit son *origine* à cette tendance générale qui s'empara des esprits à l'époque de la restauration de la philosophie, des lettres, et de la réforme religieuse, tendance qui les portait à rechercher dans toutes les choses les sources directes, primitives, naturelles. Fatigués des abstractions scolastiques, des spéculations tout ontologiques sans point d'appui dans l'intelligence, sans fondement dans la nature de l'homme, les esprits sentaient le besoin de se retremper dans les sources premières et naturelles, d'où jaillit la vraie connaissance dans les divers ordres des choses. La philosophie avait commencé par s'affranchir des autorités scolastiques pour prendre son point de départ dans la nature intime, dans la conscience de l'homme. Dans la religion, cette tendance se manifestait, chez les réformateurs, par le désir de connaître les principes du christianisme, non pas à travers le prisme de traditions plus ou moins altérées, mais dans leur source, les livres saints. Dans les sciences naturelles, enfin, on abandonnait les abstractions pour étudier la nature, non plus dans Aristote et ses commentateurs, mais dans ses phénomènes, par la méthode d'observation et d'expérimentation. Or, cette tendance du XVIe et du XVIIe siècle, qu'on peut appeler *naturaliste* dans le sens que nous venons d'indiquer, fit naître, un peu plus tard, la doctrine de l'*état de nature* comme point de départ dans les recherches sur le droit naturel qui prirent dès lors une nouvelle direction. On pensait que, pour reconnaître les principes naturels du droit, il fallait faire abstraction de l'état social de l'homme, de tous les rapports sociaux créés par le développement de la vie humaine, et admettre, à cette fin, un état primitif dans lequel les hommes eussent d'abord vécu isolément, sans loi, sans règle, en complète indépendance, et d'où ils fussent sortis volontairement, de commun accord, en fixant, dans une convention ou contrat social, ceux des droits dont chacun ferait également le sacrifice au profit de la vie et de l'au-

torité sociales, et ceux qui seraient conservés à chacun, comme apport de l'état de nature. Les opinions cependant qu'on se formait sur la condition des hommes dans cet état primitif étaient très-diverses et n'avaient, en réalité, d'autre base que les vues individuelles ou les théories psychologiques des écrivains qui en admettaient l'existence. La même divergence se manifestait ensuite dans l'interprétation de ce prétendu contrat social, sur le plus ou le moins de droits qui avaient été abandonnés à la société ou réservés aux individus. Chacun se laissait guider, même à son insu, par les idées qu'il s'était formées de l'une ou de l'autre manière, sur la nature de l'homme et de la société. Or, c'est précisément l'étude de l'homme dans ses facultés, ses dispositions, ses besoins et les divers modes de leur manifestation qui aurait dû servir de base aux principes de droit naturel. On peut même dire que cette vérité fut déjà entrevue par Hugo Grotius, le restaurateur de cette science. Mais il semble qu'à cette époque, où la science psychologique et anthropologique était encore dans l'enfance, les jurisconsultes, et Hugo Grotius à leur tête, n'avaient pas encore assez de confiance dans ce genre de recherches, et sentaient le besoin d'un appui en quelque sorte extérieur pour y rattacher leur doctrine; il suivait de là, qu'au lieu de faire ressortir l'état naturel de l'homme de l'analyse de sa nature intellectuelle, morale et physique, ils le projetaient en quelque sorte dans le temps et l'espace, en en faisant un état historique.

Nous ne nous attacherons pas ici à démontrer que cet état de nature, qu'on se le figure avec Hobbes comme un état de guerre de tous contre tous, ou avec Rousseau comme un état de simplicité, d'innocence et de bonheur, n'a jamais existé dans l'histoire, que les hommes, naissant par une première société naturelle, vivent toujours dans une société plus ou moins étendue; mais en opposition avec cette doctrine de l'état de nature, nous devons indiquer la vraie méthode philosophique qui doit

conduire à l'établissement d'une doctrine philosophique du droit.

A cet effet, nous devons poser en principe que toute recherche sur les principes du droit, pour ne pas être stérile, dénuée de toute application, doit se fonder plus ou moins sur une étude approfondie de la nature de l'homme, tel qu'il se développe dans les différentes conditions de la vie. Ceux même qui admettent un état de nature font évidemment cette supposition dans l'intention de découvrir, dans cet état, la nature de l'homme à l'état le plus pur, le plus dégagé des éléments hétérogènes qu'une fausse culture a pu y introduire. Mais cette pensée implique une grave erreur, parce qu'elle méconnaît la loi du développement de la nature humaine. Les autres êtres animés, n'étant pas destinés à se perfectionner, entrent généralement de suite après leur naissance dans la jouissance de tous les dons qu'ils ont reçus de la nature, et, quand on a observé un individu pendant un certain temps, on connaît toute sa vie, et, en même temps, toute l'espèce à laquelle il appartient. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme; la capacité, les idées et les sentiments d'un homme adulte sont tout différents de ceux d'un enfant, et il est impossible d'indiquer dans la vie de l'homme un état normal sur lequel puisse se régler toute sa vie passée et future. L'enfance n'est pas cet état; l'âge mûr est bien un état plus parfait, mais n'est pas l'état normal; car il ne pourrait servir de règle de conduite et d'activité ni pour l'enfance, ni pour l'âge sénile. Or, ce qui est vrai pour l'homme s'applique également à l'humanité entière. L'humanité est comme un homme universel qui a ses époques successives de développement, dont chacune est marquée par l'apparition de ces grandes idées nouvelles qui transforment d'abord la vie du peuple qui les a vues naître, et se répandent ensuite partout où l'esprit est arrivé au degré d'intelligence nécessaire pour les comprendre. Alors les sentiments

s'élargissent en s'ennoblissant, des facultés et des forces nouvelles viennent se manifester dans les différentes branches de l'activité sociale, la vie humaine devient plus variée, plus riche, mais aussi plus compliquée par les divers intérêts, plus difficile à régler, renfermant en même temps plus de chances pour le mal et le vice. Mais ce n'est pas un motif pour renoncer à cet état plus riche en éléments de développement, et pour retourner à la simplicité rude et inculte de l'état primitif, qui représente l'enfance de l'humanité. Une certaine sentimentalité aime souvent à se reporter à l'âge enfantin, dont elle préconise la douce et heureuse simplicité. Ce sentiment ne fait que constater que chaque condition de l'homme, quelque simple qu'elle soit, renferme son bonheur particulier. Or, il y a eu aussi des sentimentalistes politiques qui, effrayés des complications si variées de la société moderne, dont une intelligence large peut seule comprendre la cause et la solution, ont désiré que l'humanité remontât le cours des siècles, et qu'abandonnant ses ambitions de développement et de progrès, elle ne songeât plus qu'à vivre dans la douce simplicité du premier état, dans lequel les hommes se trouvaient comme des enfants au sein maternel de la nature. Mais ce sont là des aberrations de l'imagination réprouvées par la raison. La vie de l'humanité ne marche point à reculons. Le progrès est une loi fondamentale des êtres doués de raison et de liberté.

On voit ainsi qu'on ne peut choisir aucune époque dans la vie de l'humanité, pour la proposer comme modèle, ou comme un état normal sur lequel doivent se régler tous les états à venir, et dans lequel on puisse découvrir les principes du droit et de la justice naturels.

L'histoire ne peut donc pas être la source du droit naturel, parce que l'histoire présente une succession continuelle de faits, d'événements, d'institutions *diverses*, mais jamais des *principes*.

dont on a cependant besoin pour porter un jugement sur la bonté et la justice de ce qui se passe dans la vie.

Mais il y a pour le droit un fondement plus durable et plus certain que la base changeante de l'histoire, c'est la *nature de l'homme*, telle qu'elle se manifeste dans ses dispositions et dans ses facultés fondamentales. D'abord il faut remarquer que la nature humaine, malgré toutes les transformations qu'elle peut recevoir, renferme certains éléments principaux, qui restent les mêmes, et forment la base de tout développement. Il en est de la nature de l'homme comme de celle de tous les êtres. C'est la constitution naturelle ou innée de chaque être qui lui trace le cercle de développement qu'il peut parcourir, et lui assigne en même temps les limites qu'il ne peut jamais franchir. Dans toute l'échelle des êtres, depuis la plante jusqu'à l'homme, qui est, pour ainsi dire, la couronne de la création, chaque être a été organisé d'une manière particulière, et prédestiné par là à un développement correspondant. Par cette constitution et cette prédestination de toutes les choses, la nature maintient l'ordre et l'harmonie, qui, dans cette immense variété des êtres, seraient continuellement troublés, si chaque être pouvait se développer d'une manière illimitée et empiéter sur la nature et la vie des autres. Entre toutes les natures, celle de l'homme est sans doute la plus compliquée, et capable du développement le plus étendu; néanmoins on parvient à la connaître en recherchant les éléments principaux dont elle se compose. Quand on connaît ces éléments, on possède en quelque sorte les nombres primitifs qui, dans les différentes combinaisons qu'ils sont susceptibles de recevoir, forment la somme totale de la vie humaine. Or, il est évident que toute science qui se rapporte à la vie, soit privée, soit sociale de l'homme, doit se fonder sur la connaissance de cette nature; et comme la vie d'un être, d'après ce qui a été dit, n'est que le développement de sa nature innée,

c'est évidemment cette connaissance qui doit présider à tout jugement qu'on voudra porter sur ses actions. C'est en connaissant la nature de l'homme qu'on peut même prévoir un état futur de développement, où la vie soit organisée plus conformément aux exigences de cette nature. C'est donc toujours d'après l'idée qu'on se fait de la nature d'un être qu'on juge sa vie, en déclarant que telle chose, telle action y est conforme ou ne l'est pas, qu'elle est bonne ou mauvaise, juste ou injuste. La science du droit doit donc puiser également ses principes dans l'étude approfondie de la nature humaine, parce que le jugement sur ce qui est juste ou injuste doit se baser sur la conformité ou la non-conformité dans laquelle une action se trouve avec cette nature.

Pour mieux préciser maintenant l'expression un peu vague que le droit doit se fonder sur la connaissance de la nature humaine, il est nécessaire de déterminer au moins les aspects principaux sous lesquels la nature de l'homme doit être envisagée. Chaque chose, chaque être se laisse considérer d'abord *en lui-même,* et ensuite *par rapport* à d'autres objets et d'autres êtres avec lesquels il se trouve en contact. De même l'homme doit être observé d'abord en lui-même, dans son activité propre, et ensuite dans ses rapports avec ses semblables et avec d'autres objets sur lesquels il étend son activité. Or, quand on considère l'homme en lui-même, en l'isolant, dans la pensée, de tous les rapports extérieurs, on découvre les *facultés* dont il est doué et les divers motifs qui le font agir. Cependant il ne s'agit pas seulement de connaître ses facultés, qui ne sont que les instruments de son activité, il faut aussi déterminer l'usage qu'il doit en faire dans les *rapports* avec le monde qui l'entoure. La vie consistant dans une application continuelle des facultés naturelles aux êtres soit vivants soit inanimés du monde extérieur, il faut, pour acquérir une science complète de la vie de l'homme,

connaître les êtres et les objets principaux avec lesquels il peut se trouver en rapport.

Cette connaissance est d'autant plus nécessaire que l'homme est précisément l'être auquel rien n'est étranger, parce qu'il est capable d'étendre sa faculté d'intelligence sur tous les ordres des choses, et de diriger son activité morale et physique sur tous les domaines de l'existence. Or, en admettant provisoirement les trois grandes divisions qu'on établit ordinairement pour les rapports de l'homme, à savoir sa relation avec l'Être suprême, avec ses semblables, et enfin avec tous les autres êtres animés ou inanimés de la nature, on voit déjà que la science des rapports de l'homme est universelle, qu'elle touche à tous les êtres, à toutes les choses, au moins pour la partie qui concerne la vie humaine. Mais quelle que soit la place que la science du droit occupe parmi les doctrines qui ont pour objet l'homme et sa vie, toujours faut-il qu'elle soit fondée, d'une part, sur la connaissance des facultés qui font agir l'homme, et, d'autre part, sur la science des rapports que l'homme soutient avec le monde animé et inanimé.

Ici nous sommes arrivés au point où nous pouvons déterminer plus exactement la *liaison* qui existe entre la *science du droit* et une science plus générale et plus vaste, *la Philosophie*.

On se mettrait en opposition avec toutes les idées qu'on s'est faites jusqu'ici du droit, soit positif, soit naturel, si on voulait charger la science du droit de considérer la nature de tous les êtres, d'analyser toutes les choses avec lesquelles l'homme peut se trouver en rapport, et de faire connaître toutes les lois morales qu'il doit suivre dans sa vie individuelle et sociale. Le droit touche bien d'un certain côté à toutes les relations de l'homme : il touche aux rapports religieux, mais il n'est pas la science même de la religion. Il concerne l'activité humaine en tant qu'elle se porte sur l'exploitation de la nature extérieure, mais il

n'est pas pour cela une science de la nature. Le droit se rapporte encore plus aux rapports sociaux dans lesquels les hommes vivent entre eux; cependant il n'est pas non plus la science de tous ces rapports; il n'expose pas, par exemple, en quoi consistent les rapports de l'amitié, de l'amour, etc. Enfin il n'est pas la science complète de l'homme moral et physique. Cependant, comme le droit touche à toutes ces relations d'un certain côté, il présuppose, comme *base*, une science plus vaste qui traite des rapports que nous venons d'indiquer. Or, cette science, c'est la philosophie; car c'est elle qui a la mission de rechercher les principes de toutes les choses, d'examiner les rapports qui existent entre tous les êtres, et de déterminer particulièrement la place que l'homme occupe dans l'univers et la destination qui lui est assignée. En effet, la philosophie a toujours traité les questions les plus élevées et les plus graves qui puissent intéresser l'humanité. Elle cherche à connaître les rapports qui unissent l'homme avec l'Être suprême, avec la nature et avec ses semblables ; elle a développé des idées de plus en plus élevées et profondes sur l'homme et sur son but individuel et social, après avoir acquis une connaissance plus claire et plus étendue de sa nature. La philosophie, il est vrai, ne peut pas encore présenter, sur tous ces grands problèmes, une solution complète et qui puisse forcer l'assentiment de tous; néanmoins les progrès qu'elle a faits successivement dans la solution de ces problèmes sont incontestables et lui assurent le titre de science fondamentale, universelle, qui expose en même temps le but et la destination de l'homme.

Nous venons d'indiquer la source scientifique à laquelle la science du droit doit puiser ses premiers principes. Le droit doit se fonder sur la connaissance philosophique de l'homme tel qu'il se développe dans ses facultés intérieures et dans ses rapports avec l'ordre général des choses, dans lequel il occupe la

place la plus élevée. C'est dans un tel développement que consiste le *bien* de l'homme, sur lequel se fondent ses devoirs et ses droits; la réalisation de ce bien est le *but* de sa vie. Ce but est le plus certain et le plus général que l'homme puisse concevoir et proposer. Lors même qu'on admet une vie à venir, on saurait cependant difficilement concevoir un autre but pour l'homme que le développement continuel de sa nature intérieure, et l'agrandissement constant du cercle de sa vie, comprenant ses rapports avec l'univers et avec Dieu. Le perfectionnement et l'extension de nos facultés et de nos rapports avec Dieu et l'ordre universel des choses est donc le but fondé dans notre nature, intelligible pour tous, susceptible d'une application générale. Or, c'est le droit exposé par la philosophie, et déduit de la nature de l'homme, conformément à la destination qu'il doit accomplir, qu'on appelle droit naturel, expression qu'il vaut mieux remplacer par celle de *philosophie* ou *science philosophique du droit,* en le désignant d'après la source d'où il tire ses principes. C'est ici que nous voyons les raisons pour lesquelles la culture de ce droit a toujours suivi pas à pas le développement progressif de la philosophie, et pourquoi les grands systèmes philosophiques de l'antiquité et des temps modernes, comme ceux de Pythagore, de Platon, d'Aristote, de Leibnitz, de Wolf, de Kant, et d'autres, ont constamment introduit des principes mieux prouvés, plus vastes et plus élevés, dans la science du droit. Toujours, quand la philosophie a développé une vue nouvelle ou plus juste, sur l'homme, sa nature, et partant sur sa destination, elle s'est immédiatement communiquée aux sciences qui ont rapport à la vie sociale de l'homme. Il est donc démontré que les recherches sur le droit et la justice doivent être basées sur la connaissance de la nature et du but de l'homme; c'est la loi immuable de la nature humaine qui est le fondement du droit rationnel ou philosophique; ce n'est pas une

loi positive, venant d'une autorité changeante ou arbitraire, mais une loi qui est aussi constante que la nature même de l'homme.

Nous venons ainsi de déterminer le point de départ qu'il faut prendre dans nos recherches. Nous ne nous placerons pas dans un état imaginaire, fictif, nommé état de nature; nous considérerons la nature générale de l'homme pour déterminer les principes du droit. Dans un autre sens, nous pourrions bien dire que nous partons d'un état naturel de l'homme, c'est-à-dire d'un état social tel qu'il devrait exister pour être conforme à la nature de l'homme. Mais cet état naturel n'est pas derrière nous; il est devant nous, et doit être atteint par le développement social auquel chacun doit contribuer pour sa part.

CHAPITRE II.

DE QUELQUES DOCTRINES QUI NIENT OU REJETTENT LE DROIT NATUREL.

§ Ier.

I. *De l'école dite historique.*

Par une réaction contre les théories exclusives et imparfaites que la philosophie du XVIIIe siècle avait répandues sur le droit naturel, on arriva, d'un autre côté, à méconnaître et à nier tous les principes généraux du droit, à quelque source qu'ils fussent puisés, soit dans un prétendu *état de nature*, soit dans la raison humaine; et à prétendre que toutes les lois et institutions existantes avaient leur raison et leur justification dans le développement précédent et les mœurs du peuple qui les avait établies.

Cette opinion se développa presque en même temps dans deux pays où les théories abstraites rencontraient une forte répugnance ou du moins un puissant contre-poids dans les mœurs, les habitudes et l'organisation sociale du peuple. C'est en Angleterre, pays des traditions historiques et des coutumes sans nombre, que s'éleva dans le parlement le célèbre orateur Burke qu'on peut appeler le Mirabeau de la contre-révolution, tonnant contre les doctrines et les actes de la révolution française, prédisant presque en prophète les péripéties de ce grand drame politique, et s'opposant avec force à toute tentative de réformer la société d'après des principes abstraits. Selon Burke,

la constitution d'une société est un être mystérieux dont toutes les parties sont liées entre elles par un lien moral invisible. La science d'organiser ou de perfectionner un État ne se fonde pas sur des principes *à priori*. La vraie science politique ne peut être que le fruit d'une longue expérience. Les institutions d'ailleurs qui dans la suite des temps peuvent devenir défectueuses, doivent se réformer en quelque sorte d'elles-mêmes sans aucune intervention de la réflexion et de la volonté plus ou moins arbitraire des hommes. Or ce sont ces principes, professés par Burke dans la politique, qui furent développés en Allemagne dans le domaine de la législation civile et de la jurisprudence par les deux chefs de l'école appelée *historique*, par Hugo à Goettingue et de Savigny à Berlin. Quoique ce soit Hugo [1] qui ait énoncé le premier la plupart des principes de l'école, c'est de Savigny qui les a formulés en leur donnant un caractère systématique.

D'après l'exposition que ce célèbre jurisconsulte a donnée des principes de l'école, le droit n'est pas une création réfléchie, volontaire et encore moins arbitraire de l'homme ou de la société. Le droit naît chez un peuple comme sa langue, ses mœurs, toute sa constitution. Le peuple lui-même est une totalité naturelle, vivant et se développant sous l'influence d'un esprit commun dans des fonctions dont chacune se ma-

[1] Hugo avait déjà énoncé son opinion en rendant compte dans les Gottinger. G. Anzeigen, n° 110, 1789, des lettres de J. G. Schlosser sur le code prussien, et la précisa davantage dans les années suivantes. Les principes politiques de Burke que Brandis et Rehberg s'attachèrent à faire connaître, ont sans doute exercé beaucoup d'influence sur le développement de l'école historique. M. de Savigny a exposé les principes avec lucidité, précision et d'une manière méthodique dans son célèbre écrit, *Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung*, 1815 (Vocation de notre temps pour la législation) et dans son nouvel ouvrage : *System des heutigen römischen Rechts*.

nifeste par un produit social et parmi lesquelles se trouve aussi cette fonction particulière qui engendre et développe le droit. La naissance même de cette fonction spéciale des peuples ne se laisse pas constater historiquement; c'est pourquoi on rapporte dans les mythes l'origine du droit aux Dieux. L'âge juvénile des peuples est plus pauvre en idées, mais il a la conscience plus claire de ses rapports et de ses états sociaux. Cet état naturel s'exprime primitivement dans des *symboles,* après dans le *langage;* et plus tard seulement la conscience réfléchie des *jurisconsultes* remplace la conscience nationale. Tout droit nait donc comme droit *coutumier,* il s'engendre par les mœurs, les croyances nationales et enfin par la jurisprudence, mais toujours par une force cachée, une action calme, surtout lorsque le développement national s'opère d'une manière régulière. Or cette condition favorable se trouva réalisée à Rome. Ce qui fait la grandeur des jurisconsultes romains, c'est leur science qui ne fut jamais séparée de l'expérience et de l'intuition immédiate de la vie. Ce sont principalement les temps de la liberté républicaine qui ont fourni aux jurisconsultes le fonds de leur science et qui leur ont appris leur admirable méthode. Le droit progressait avec la vie, les institutions politiques permettaient au juge de régler les principes établis antérieurement sur les nouveaux besoins, de les modifier d'après les cas présents. Ce qui faisait la grandeur de Rome, c'était le sens naturel politique avec lequel ce peuple savait toujours rajeunir les formes de sa constitution, de telle manière que les lois et les institutions nouvelles n'étaient que le développement de celles qui précédaient. Il y avait ainsi à Rome un juste équilibre entre les forces de conservation et de mouvement. Le même caractère se montre dans le droit romain, qui s'est formé d'une manière régulière organique, et qui, par cette raison, peut servir de modèle aux peuples modernes et devenir la base de leur législation. Chez les

nations modernes, on ne trouve plus cette prudence calme, cet esprit de suite qui se remarque chez les Romains. Leur esprit est moins concentré sur elles-mêmes, il est plus universel, cosmopolite; aussi ces nations possèdent-elles à un plus haut degré la puissance d'assimilation, et c'est par cette raison qu'elles ont pu adopter le droit romain, comme elles ont reçu le christianisme. L'un et l'autre fait social leur est venu de Rome. Mais pour conserver autant que possible la liberté, la spontanéité d'action d'une nation dans la formation et le développement du droit, il faut s'opposer aux codifications nouvelles. Le droit coutumier, expression véritable des besoins d'une nation, vaut mieux que les codes qui ne sont pas une source vivante pour le droit. Les améliorations qu'on réclame doivent porter moins sur la législation que sur la procédure.

Cette doctrine formulée par le célèbre jurisconsulte et dirigée principalement contre les tentatives d'une codification nouvelle et générale pour l'Allemagne [1], ne manqua pas d'être vivement attaquée du point de vue de la philosophie, de l'histoire et des exigences de la vie sociale. On montrait que cette doctrine méconnaissait la nature libre et rationnelle de l'homme, en le soumettant à l'empire de l'instinct, des habitudes et des mœurs

[1] C'est Thibaut, professeur à l'université de Heidelberg, qui, par son opuscule intitulé : *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches für Deutschland*, 1814 (sur la nécessité d'un code civil général pour l'Allemagne), avait provoqué l'ouvrage de Savigny et est resté toujours l'adversaire de l'école historique. Le succès qu'ont obtenu les doctrines de cette école s'explique par toutes les circonstances du temps, mais il ne peut pas être définitif. Les besoins d'une codification nouvelle se font de plus en plus vivement sentir. Plusieurs États en Allemagne ont commencé la réforme, et il faut espérer que le sentiment plus vif et plus généralement répandu de la nationalité allemande conduira aussi un jour à l'unité de la législation.

plus ou moins irréfléchies; qu'elle détruisait chez les peuples modernes la spontanéité qu'elle avait prônée chez le peuple romain, en les obligeant à maintenir une législation qui avait été adaptée à un tout autre état social, et qui ne répondait nullement aux besoins nouveaux qui avaient surgi dans les temps modernes à la suite d'idées et de rapports inconnus de l'antiquité, et que les réformes qui avaient été reconnues nécessaires dans d'autres branches du droit, le droit criminel, commercial, public, étaient également indispensables, aussi bien pour le fond que pour la forme, dans la législation civile.

Mais ces justes considérations ne pouvaient prévaloir à une époque réagissant contre les principes qui avaient inspiré la législation française. On sentait le besoin de se retremper dans l'histoire qui avait été si superficiellement étudiée, et de réformer les jugements qui avaient été injustement portés sur beaucoup d'institutions anciennes. L'école historique a eu le bon résultat de ranimer l'étude des lois et des institutions du passé et de faire mieux comprendre comment la vie présente est toujours plus ou moins fondée sur la vie passée, sur les mœurs que les générations se transmettent et qui ne peuvent pas être brusquées par des principes purement abstraits; c'est elle qui a fait comprendre du point de vue historique et pratique la distinction importante faite déjà par la philosophie entre le droit et la loi. Cependant cette école n'envisageait elle-même qu'une des faces du droit et tomba bientôt, à son tour, dans des extrêmes qui ne pouvaient manquer de provoquer une réaction et de ranimer l'étude philosophique du droit. Le système philosophique qui se propagea le plus rapidement à cette époque [1], celui de *Hegel*, s'annonça lui-même

[1] Le système de *Hegel*, professé à Berlin, acquit un partisan zélé dans un jurisconsulte distingué, M. Gans, connu surtout par son ouvrage : *Das Erbrecht in seiner weltgeschichtlichen Entwickelung.*

comme l'adversaire des théories abstraites du libéralisme, et proclama la nécessité d'établir des principes capables de réunir d'une manière intime l'élément historique et philosophique du droit. Les travaux de cette école n'ont pas justifié ses prétentions. Dans le domaine du droit comme dans les autres branches pratiques de la philosophie, dans la morale et dans la religion, l'alliance projetée entre l'histoire et la philosophie est devenue, dans le système de Hegel, une absorption mutuelle qui ne permet plus de distinguer les faits et les principes, et a conduit aux interprétations les plus arbitraires des faits historiques. Cette école cependant a l'incontestable mérite d'avoir combattu avec succès les tendances exagérées de l'école historique, d'avoir fortifié l'esprit philosophique et répandu des vues plus larges et plus profondes sur le développement historique des peuples. Mais la véritable alliance entre la philosophie et l'histoire ne peut être opérée que dans un système qui, en maintenant l'indépendance relative de ces deux sciences, sait combiner, avec méthode, l'ordre des idées avec l'ordre de développement des faits historiques. Ce problème nous paraît être résolu avec bonheur dans le système de *Krause*.

Après ce coup d'œil général sur la doctrine et le développement de l'école historique, nous devons examiner en dernier lieu la *méthode* qu'elle a employée pour arriver à la connaissance des principes du droit. L'école historique, au lieu d'instituer des recherches sur les sources et les principes de la justice, dans les rapports sociaux des peuples, et sur les réformes à introduire dans leur vie sociale, soutenait qu'il n'y a pas de principes éternels, absolus, ou invariables de justice, que le droit change sans cesse avec la différence de culture des mœurs des peuples; elle ne voulait par conséquent admettre que des déductions historiques du droit, c'est-à-dire prouver la bonté d'une loi en faisant comprendre les causes et les circonstances

qui l'avaient produite. Mais comme les peuples pas plus que les individus ne sont des êtres organiques, croissant fatalement, sans spontanéité, sans liberté et sans raison, comme ils sont soumis à l'erreur et capables de faire du mal, la vie de tout peuple présente, dans le tableau de son développement, certaines institutions mauvaises et injustes, non-seulement par rapport à un état plus avancé de culture, mais pour l'époque même où elles ont existé, comme le témoigne la torture. Pour juger ce qui est bon et juste dans la vie, soit passée, soit présente, d'un peuple, il faut posséder un principe, un *critérium*, qui ne soit pas abstrait du passé ou du présent, mais qui soit fourni par la connaissance approfondie de la nature humaine en général.

Les raisons qui parlent contre toute *déduction historique* des principes du droit, se laissent résumer dans les points suivants :

1° Il ne faut pas confondre l'explication d'un fait ou d'une institution, avec le jugement qu'on doit porter sur sa bonté et sa justice. L'explication ne consiste que dans le rapprochement d'un fait avec d'autres faits qui lui ont donné l'origine, mais qui peuvent être également bons ou mauvais, justes ou injustes. On peut parfaitement connaître toutes les circonstances qui ont produit et motivé l'établissement d'une loi; et une loi, ou un législateur, peut trouver une excuse dans les faits qui précèdent; mais la bonté et la justice ne résident pas dans les faits extérieurs qui ont produit une loi, mais dans la loi même, en tant qu'elle est conforme aux principes qui doivent présider à toute organisation de la vie sociale de l'homme.

Encore est-il évident que, les circonstances ne restant jamais les mêmes, les lois doivent aussi changer, parce que toute institution perd son sens et son droit avec le changement des rapports qui l'ont fait naître.

2° La notion du droit et de la justice ne peut pas être tirée de l'expérience ou de l'histoire, parce que cette expérience est con-

tradictoire. On trouve des lois et des institutions diverses chez les différents peuples. Il n'y a aucune matière de droit civil et politique qui soit réglée de la même manière, pas même chez les nations civilisées. Pour que la notion du droit fût générale, elle devrait embrasser la vie de tous les peuples; mais par suite de la contradiction qui existe sur les objets les plus importants, comme sur l'organisation du mariage, le droit de propriété, la forme du gouvernement, etc., il est impossible de déduire de ces données historiques un principe général. Si on voulait faire un choix, il faudrait qu'on connût déjà les principes généraux selon lesquels on pût discerner, dans les lois et les institutions existantes, ce qui est bon ou mauvais, et ces principes ne pourraient pas être tirés de nouveau de ces institutions, très-variées et souvent opposées.

3° Ceux qui considèrent le droit positif comme la source des principes généraux du droit, prétendent par là implicitement que la vie des peuples est arrivée à son plus haut degré de culture, et que les États, tels qu'ils sont constitués, suffisent à tous les besoins de la nature individuelle et sociale de l'homme. Car, si la vie actuelle n'est pas encore la plus parfaite que la raison puisse concevoir, et si les États ne répondent pas encore entièrement à ce qu'exigent le droit et la justice, il est inévitable que, dans un développement plus étendu et plus complet de l'homme, des besoins nouveaux viendront se manifester, que les rapports sociaux existants s'élargiront, et que, par conséquent, les institutions du droit, pour être appropriées aux besoins et aux rapports nouveaux, devront être modifiées et développées.

Il en est du corps social comme du corps physique de l'homme. Tant que celui-ci n'a pas atteint son développement complet, les différentes parties, les différents membres ne se trouvent pas dans de justes rapports. Dans l'enfance la disproportion est la

plus grande; elle disparaît de plus en plus, à mesure que le corps se développe. De même, dans l'enfance de la société, certaines parties du corps social ont une prépondérance excessive sur les autres, prépondérance qui cependant va toujours en décroissant, à mesure que le corps avance dans son développement. Le corps physique et le corps social se développent toujours, il est vrai, dans toutes leurs parties sans exception, mais d'une manière inégale, jusqu'à ce qu'à l'état de maturité seulement, tout se trouve dans les vrais et justes rapports. Mais pour le corps social, l'existence de cet état de parfait développement ne peut pas être démontrée par l'expérience. Car, pour la société, il n'y a pas de comparaison possible comme entre les hommes particuliers qu'on voit naître et mourir. Si toute l'humanité peut être considérée comme un seul corps dont chaque membre remplit une fonction particulière, il faut connaître préalablement toute la nature humaine, le développement qu'elle est susceptible de recevoir, pour savoir quand elle sera arrivée à son état le plus parfait; et, pour chaque peuple particulier, il faut apprécier son génie, toutes ses dispositions, et le degré le plus élevé de leur développement, pour préciser le terme de sa maturité. L'histoire et la vie actuelle ne peuvent pas être des preuves de cette maturité, car toute expérience n'apprend que ce qui existe et non ce qui peut exister à l'avenir. Pour résoudre cette question, il faut donc considérer et approfondir la nature de l'homme et de l'humanité, et baser sur la science de l'humanité la science du droit. Ce problème est *philosophique* et non pas *historique*.

§ II.

De l'école théologique.

Les principes répandus par l'école historique, revêtus d'un

caractère plutôt naturaliste et physiologique que moral, devaient être rejetés par tous ceux qui, tout en étant opposés à la doctrine rationaliste, cherchaient une source plus élevée pour le droit et les institutions sociales. Une nouvelle école surgit qui, en sentant en même temps le besoin de réagir contre la tendance propagée par la révolution française, l'oubli des principes religieux, prit un caractère essentiellement religieux et théologique, manifestant l'intention de ramener le droit, la législation, toutes les institutions sociales, soit à une révélation primitive, soit à la volonté divine que la foi et les traditions historiques devaient faire connaître. Si cette école n'avait eu pour but que de ramener la notion du droit au principe suprême de toutes les choses, d'indiquer les rapports entre l'action divine et la vie de tous les êtres, et de faire connaître ainsi le but providentiel qui s'accomplit dans l'histoire de toutes les institutions, elle aurait acquis les sympathies de tous ceux qui ont la conviction qu'un progrès social, réel, durable, ne peut s'opérer en dehors des grandes idées religieuses sans lesquelles la vie humaine est une énigme sans solution, l'histoire une suite d'accidents, un développement abandonné au hasard sans une direction supérieure qui le guide sans cesse vers le bien de l'humanité.

Mais l'école théologique, loin de comprendre le gouvernement de la Providence dans toutes les grandes évolutions de l'histoire et de l'esprit humain, tend à immobiliser la société ou à la faire rétrograder vers un type d'organisation qui ne trouve plus une raison d'existence dans le présent, à rétrécir la notion du droit, à l'identifier avec la religion, et à confondre deux ordres sociaux qui pour le bien de l'humanité doivent être, non pas complétement séparés, mais distingués dans leur nature.

En examinant cette doctrine, nous devons d'abord reconnaître que dans les temps primitifs où toutes les sciences, toutes les institutions étaient plus ou moins confondues, la religion et la

révélation sur laquelle elle s'appuie, furent considérées comme la source unique ou du moins comme la source la plus élevée pour la connaissance des principes sociaux. De plus il faut soutenir qu'aucun peuple ne s'est élevé à un certain degré de culture sans avoir été guidé par une autorité religieuse. La théocratie que nous rencontrons partout, dans l'Orient, aux premiers temps de l'histoire grecque et romaine, et qu'on a trouvée, lors de la découverte de l'Amérique, chez les peuples relativement les plus avancés, est une institution adaptée aux besoins des premières époques de la vie des nations, salutaire pour leur première culture intellectuelle, morale, religieuse, sociale. Mais, à mesure que leur vie se déploie dans ses diverses directions, que le besoin se fait sentir d'assurer à chaque sphère de développement et d'activité sociale sa liberté, son indépendance relative, que le corps social enfin se développe dans la variété de ses organes liés entre eux, mais ayant chacun sa spontanéité, sa vitalité propre, une seule autorité, préoccupée nécessairement d'un seul point de vue plus ou moins important, doit méconnaître les besoins nouveaux qui tendent à créer des institutions mieux appropriées à leur but. Elle devient alors une entrave pour le développement social, en exerçant un pouvoir despotique, et en cherchant à retenir les nations dans l'ancienne ornière, au lieu de les aider à marcher dans les routes nouvelles. De plus, une fois que la personnalité morale de l'homme est comprise dans sa haute dignité, que la conscience devient libre, que les facultés de l'esprit peuvent aborder les plus graves questions morales, religieuses, politiques, bienfaits dont nous sommes en grande partie redevables au christianisme, il arrive presque inévitablement que, par suite d'un travail intellectuel de plusieurs siècles, des opinions nouvelles se forment sur les matières religieuses, que des cultes divers s'établissent au sein d'une nation, et la communauté des autres intérêts qui continue

à subsister dans l'ordre civil, demande alors à plus forte raison la distinction de l'autorité religieuse et du pouvoir civil et politique, l'établissement d'une législation indépendante de la religion.

En passant maintenant à l'examen des idées de droit et de justice sur lesquelles l'école théologique a cherché à fonder ses doctrines, nous trouvons que la source où elles sont puisées est incertaine, insuffisante, et communique nécessairement aux idées qu'elle en fait dériver, un caractère variable, étroit et souvent exclusif. On a d'abord voulu déduire des livres sacrés du christianisme une doctrine de droit et de politique sociale. Or, il faut proclamer comme un fait heureux, providentiel, que le christianisme, en ouvrant à l'humanité une vie nouvelle, en lui communiquant un esprit nouveau qui devait féconder successivement toutes les institutions, n'a prescrit ou sanctionné aucune forme politique, abandonnant à l'évolution libre des peuples le soin de trouver pour chaque phase de leur développement, pour chaque degré de culture, l'organisation la mieux appropriée à leurs besoins. En se contentant d'énoncer les deux principes fondamentaux, pierres angulaires de tout édifice social, les principes de l'autorité et de la liberté, il a laissé aux peuples la spontanéité de leur mouvement, la faculté de combiner ces deux éléments conformément à l'esprit général d'une époque. Aussi sont-ce les nations chrétiennes qui se développent le plus librement, présentent les organisations sociales les plus variées, essayent les formes politiques les plus diverses pour arriver peut-être dans l'avenir à l'organisation commune qui, dans la suite du temps, aura été éprouvée comme la meilleure. Ceux donc qui veulent fonder sur les dogmes chrétiens une théorie de droit et de politique, sont, selon nous, en opposition directe avec l'esprit du christianisme; et l'interprétation qu'ils font des divers textes de l'Écriture, sera plus ou

moins arbitraire, adaptée aux idées politiques préconçues de ceux qui l'entreprennent. Aussi est-il arrivé naturellement que les théories politiques les plus diverses se sont étayées des textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Les uns, en s'attachant d'une manière plus ou moins exclusive au principe de l'autorité qui s'y trouve sanctionné, se sont faits les champions du pouvoir absolu ; d'autres, en se pénétrant de l'esprit de liberté qui anime le christianisme, en ont fait plus ou moins, en l'outrant de leur côté, un principe de désorganisation. — Sans parler ici des écrits de Filmer, de Milton, de Buchanan, publiés à la suite de la révolution d'Angleterre, des temps modernes analogues ont vu naître des ouvrages semblables. Si le comte de Maistre et l'abbé de Bonald préconisaient le principe de l'autorité, Fichte [1] et M. de Lamennais défendaient dans quelques écrits, jusqu'à l'excès, les droits de la liberté.

Dans les derniers temps, une modification tend à s'opérer dans la doctrine théologique. En rendant implicitement hommage à l'esprit nouveau qui domine dans la société par le principe de la liberté, cette opinion s'empare de ce même principe pour combattre, à son aide et en le ramenant à une sphère plus élevée, l'école rationaliste. Reprochant à celle-ci d'établir des principes généraux, universels, qui ne tiennent aucun compte des différences nationales, historiques, des mœurs, des temps et du lieu, qui étendent tout sur le lit de Procuste d'un principe uniforme, elle soutient que le principe de droit et de législation ne peut pas être un principe général, qu'il doit avoir sa source dans la liberté, dans une volonté spontanée et en dernier lieu dans la volonté souveraine de Dieu qui, absolument personnel et libre,

[1] Dans un ouvrage posthume intitulé : *Die Staatslehre,* 1820, dans lequel se trouve une des plus profondes appréciations du christianisme, dans le sens de la liberté.

n'est soumis dans son action à aucun principe nécessaire, qui au contraire a établi, par un acte de sa spontanéité absolue, toutes les lois, toutes les règles que les hommes ont à observer. Sans insister sur le danger évident qu'il y a d'abandonner, comme on devrait le faire, l'interprétation de la volonté divine à des autorités qui s'interposent entre Dieu et l'humanité, et sans entrer ici dans des discussions métaphysiques sur le rapport qui existe entre l'être, la nature éternelle de Dieu et sa volonté, entre le principe nécessaire et l'action libre en Dieu, questions si longuement débattues sans résultat parmi les théologiens du moyen âge, toujours faut-il soutenir que, dans l'homme, la liberté, le libre arbitre est inséparable de la raison et des principes éternels du vrai, du bien, du juste, qui seuls donnent à la volonté le caractère de moralité. La liberté telle que cette branche moderne de l'école théologique vient de la concevoir, ne serait que de l'arbitraire, en Dieu comme dans l'homme, destructive de toute liberté morale et conduisant dans son application sociale à un despotisme d'autant plus dangereux qu'il se revêtirait du manteau religieux.

Quant au principe de droit, proprement dit, il est conçu généralement par l'école théologique sous le point de vue le plus étroit. En considérant l'ordre civil et politique uniquement comme le piédestal de l'ordre religieux qui lui donne sa valeur et sa sanction, en ne voyant la légitimité de l'ordre civil que dans la nécessité d'une contrainte, elle place aussi le principe de justice, en le ramenant à la nature déchue de l'homme, dans la seule punition [1]. La notion de la justice humaine se trouve ainsi modelée sur l'idée étroite qu'on se fait de la justice divine qui devrait cependant avant tout être considérée comme consistant

[1] On connaît l'espèce d'apothéose que le comte de Maistre n'a pas craint de faire du bourreau, dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1er entretien).

dans l'action providentielle par laquelle Dieu intervient dans la vie de tous les êtres animés, en distribuant à tous, conformément à leur nature, les moyens d'existence et de développement en vue du plan éternel de la création.

Les objections faites par cette école contre les systèmes rationalistes ne portent que contre les anciennes doctrines qui envisagent la raison, en la confondant avec la réflexion, comme une pure faculté d'abstraction et n'aboutissent ainsi qu'à des notions et à des formules abstraites; mais ces objections tombent devant la vraie théorie rationaliste qui, en établissant des principes absolus, nécessaires, universels, ne tient pas moins compte du caractère variable et progressif des institutions. La raison ne conçoit pas l'homme, la société, l'humanité comme des êtres immobiles; elle comprend la nécessité de leur développement, de leur perfectionnement successif. D'ailleurs le principe de droit, par sa nature, doit se plier aux besoins sociaux. Le droit existe pour la vie, se forme et se transforme sans cesse avec la vie, ses conditions, ses institutions. Or la vie c'est le mouvement, le changement; le droit doit donc suivre ce mouvement, s'approprier aux états, aux époques diverses, aux mœurs, au génie d'un peuple. La vraie théorie du droit doit donc satisfaire à deux conditions essentielles; elle doit établir un principe fondamental et universel, mais qui, d'un autre côté, se prête, dans l'application, à toutes les évolutions, à tous les développements de la vie sociale.

En terminant l'examen de l'école théologique, nous remarquerons qu'elle finit, dans sa dernière transformation, à l'instar de l'école historique, par invoquer le grand principe social de la liberté pour légitimer en quelque sorte ses doctrines devant l'esprit dominant de la société moderne. Mais ce principe, pour devenir un levier salutaire de l'activité sociale, ne doit pas être séparé de la raison qui seule peut la soumettre à la loi

éternelle du vrai, du bien, du juste, source des véritables progrès de la société.

§ III.

De l'école utilitaire. — Doctrine de Bentham.

A travers les théories et les discussions de ces trois écoles, vint se jeter un système nouveau proclamant la stérilité de toutes ces disputes, se posant comme l'interprète du bon sens, soutenant que tous les hommes pratiques devaient être d'accord sur le principe clair, évident en lui-même, véritable axiome social qu'il venait d'établir. C'est le principe de l'utilité qui fut proclamé par Jérémie Bentham (mort en 1833) comme base de toutes les branches de la législation. Bentham se fit ainsi dans la jurisprudence le représentant de l'école anglaise sensualiste dont il s'appropria les principes. Ce que Locke et surtout Hobbes avaient cherché à prouver dans leurs recherches philosophiques, Bentham le met comme un axiome à la tête de son système de droit et de législation. L'école sensualiste s'appliquait à démontrer que l'homme n'est guidé que par des motifs de plaisir et de peine, qu'il agit par intérêt, ou par intérêt bien entendu ; or c'est ce principe auquel Bentham a donné le nom plus général, mais plus vague, d'utilité. Le mérite de Bentham cependant, comme l'a remarqué un de ses partisans [1], ne consiste pas dans l'énoncé du principe lui-même qui a été déjà considéré dans l'antiquité comme le fondement de la justice [2], mais dans l'application qu'il en a faite et dans le procédé qu'il a employé pour le déterminer

[1] Ch. Comte dans son *Traité de législation*, tome I, page 252.

[2] Par l'école épicurienne. Horace, qui s'appelle lui-même « *Epicuri de grege porcus,* » dit :

Atque ipsa utilitas justi prope mater et æqui.

d'une manière rigoureuse. Nous exposerons d'abord brièvement la théorie pour la soumettre ensuite à l'examen [1].

A. *Exposition de la théorie de Bentham.*

L'utilité est définie par Bentham comme la propriété d'une action ou d'un objet à augmenter la somme du bonheur ou à diminuer la somme du malheur soit de l'individu soit de la personne collective sur laquelle l'action ou l'objet peut influer. L'intérêt de l'individu est la plus grande somme de bonheur à laquelle il puisse parvenir, et l'intérêt de la société, la somme des intérêts de tous les individus qui la composent. C'est donc de l'utilité qu'une action doit tirer sa légitimité, sa moralité, sa justice. Ce principe n'a pas besoin de démonstration, il est évident en lui-même, c'est un axiome. Cependant, dit Bentham, il n'est pas universellement reconnu ; il existe d'autres théories en opposition avec lui et qui égarent l'intelligence. Ces théories, qu'il s'attache à réfuter, sont appelées par lui : 1° le système *ascétique* qui, par opposition au bon sens et à l'inverse du principe de l'utilité, qualifie comme actions bonnes celles qui font de la peine, et mauvaises celles qui produisent du plaisir; 2° le système *de sympathie et d'antipathie* qui, en soutenant que les actions sont bonnes ou mauvaises *en elles-mêmes,* les qualifie indépendamment des *conséquences qu'elles produisent;* système qui ouvre la porte à l'arbitraire en érigeant en critérium d'appréciation un principe tout à fait interne, plus ou moins personnel, susceptible des interprétations les plus diverses et, par cette raison, sans application sociale, parce que la société demande un principe externe et sur lequel tout le monde soit d'accord; 3° le système *religieux* qui place dans la volonté de Dieu la règle de ce qui est bon et de ce

[1] Une des meilleures appréciations de la théorie de Bentham a été faite par Jouffroy dans son *Cours de droit naturel,* tome II, Paris, 1835.

qui est mal, système de l'arbitraire, sans aucune base, et qui, lorsqu'il s'agit de connaître, d'interpréter cette volonté de Dieu, doit avoir recours à l'une ou l'autre des théories précédentes.

Après avoir réfuté les doctrines opposées, Bentham cherche à déterminer d'une manière plus rigoureuse le principe d'utilité qu'il définit encore comme étant ce qui produit le plus de plaisir et évite le plus de peine. A cet effet il tend à établir un calcul, une espèce d'*arithmétique morale*, en recherchant quels sont les éléments d'après lesquels il faut apprécier les différentes espèces de plaisirs et de peines. A cette fin, il procède par voie de comparaison en examinant les diverses circonstances dont ils subissent l'influence, et il les considère sous les rapports suivants : 1° sous le rapport de l'*intensité :* il y a des plaisirs plus intensifs, plus vifs, et qui par conséquent méritent la préférence sur ceux qui le sont moins ; 2° sous le rapport de la durée, les uns se prolongeant plus que d'autres ; 3° sous le rapport de la *certitude :* les actes qui ont les conséquences agréables plus certaines doivent être préférés à d'autres ; 4° sous le rapport de la *proximité :* certains actes ont des effets agréables immédiats prochains, d'autres des effets plus éloignés ; 5° sous le rapport de la *fécondité :* il y a des plaisirs qui sont la source d'autres, comme il y en a qui sont stériles ; 6° sous le rapport de la *pureté :* les uns qui n'amènent à leur suite aucune peine, d'autres qui ont des conséquences désagréables [1].

Mais outre ces rapports internes sous lesquels il faut examiner les plaisirs et les peines, Bentham indique encore d'autres circonstances qui influent sur les sensations et les modifient chez les divers individus. Ces circonstances sont en grand nombre, telles que le tempérament, la santé, le degré de force, les imperfections corporelles, le degré des lumières, la force des

[1] Œuvres de J. Bentham, tome I, première partie, chap. VIII.

facultés intellectuelles, la fermeté de l'âme, la persévérance, la pente des inclinations, les notions d'honneur, de religion, les sentiments de sympathie et d'antipathie, la folie et les circonstances pécuniaires [1]. Or, Bentham convient que la plupart de ces différences de sensibilité sont inappréciables, qu'il serait impossible d'en constater l'existence dans les cas individuels ou d'en mesurer la force et le degré; mais, dit-il, heureusement ces dispositions intérieures et cachées ont, si je puis parler ainsi, des *indices extérieurs* et manifestes, très-faciles à observer, très-commodes pour expliquer les divers phénomènes de la sensibilité. Ces circonstances sont le *sexe,* l'*âge,* le *rang,* l'*éducation*, les *occupations habituelles,* le *climat,* la *race,* le *gouvernement,* et la *profession religieuse;* toutefois ce ne sont que des circonstances *secondaires* qui ont besoin d'être expliquées par les *premières* qui s'y trouvent représentées et réunies [2].

En se frayant ensuite la route pour l'application de la théorie, il examine les effets que peut produire une action. A cet égard il constate les effets nuisibles, mauvais, qui seuls sont un objet de la législation. « Il en est du gouvernement, dit Bentham, comme de la médecine; sa seule affaire est le choix des maux; toute loi est un mal, car toute loi est une infraction à la liberté; il y a donc deux choses à observer, le mal du délit et le mal de la loi, le mal de la maladie et le mal du remède. » Or, un mal vient rarement seul; dans le cours de sa marche il prend différentes formes, qui se laissent cependant résumer en trois classes principales, ou trois ordres. Le mal du *premier ordre* est celui qui atteint tels ou tels individus assignables, p. e. l'individu lésé, sa famille, ses amis, etc. Le mal du *second ordre* est celui qui prend sa source dans le premier ordre et se répand sur la com-

[1] Œuvres de J. Bentham, tome I, première partie, chap. VIII et IX.

[2] Ibid, sect. II et III.

munauté, sur la société entière. Car quand un délit a été commis, la nouvelle se répand de bouche en bouche, les circonstances plus ou moins graves deviennent connues, l'idée du danger se réveille, on s'en alarme. Le *danger* et l'*alarme* constituent le mal du second ordre. Mais il y a plus, lorsque l'alarme arrive à un certain degré, quand elle dure longtemps, son effet ne se borne pas aux facultés passives de l'homme, il amortit les facultés actives, les jette dans un état d'abattement et de torpeur, et en leur ôtant ainsi leur vitalité, peut produire une désorganisation de la société [1].

Tels sont les éléments de l'arithmétique morale établie par Bentham. Mais pour en faire l'application il avait à examiner quels sont les moyens que le législateur peut avoir à sa disposition pour déterminer les hommes à faire le plus d'actions utiles et le moins d'actions nuisibles à la société [2]. Cet examen constitue une espèce de *dynamique morale* qui fait connaître les leviers par lesquels on peut agir sur la volonté humaine. Or, dit Bentham, on agit sur les motifs des hommes, en attachant à l'observation d'une loi des peines et des plaisirs; et c'est ce qu'on appelle sa *sanction*. On peut distinguer *quatre sanctions* qui correspondent à autant d'espèces de plaisirs et de peines, de biens et de maux. Il y a la sanction *physique* ou naturelle d'une action lorsqu'un acte produit des peines ou des plaisirs d'après le cours ordinaire de la nature; la sanction *morale*, lorsqu'un acte fait éprouver des peines ou des plaisirs de la part d'autres en vertu de leur amitié, de leur haine, de leur estime ou de leur mépris; la sanction *politique* ou *légale*, la plus égale pour tous les hommes, et qui réside dans les lois pénales et rémunératoires; enfin, la sanction *religieuse*, dépendant comme la seconde le plus

[1] Chap. X.

[2] Voy. chap. VII.

des caprices de l'esprit humain, consiste dans les menaces et les promesses de la religion.

Tel est le résumé de la partie générale théorique du système de Bentham. Nous ne le suivrons pas dans l'application qu'il fait de ces principes dans les diverses branches de la législation, où il montre principalement son talent d'analyse, ses vastes connaissances législatives, qui s'étendent sur tout, sur la législation civile et pénale, sur le commerce et l'industrie, sur les sciences et sur les arts.

B. *Examen de la doctrine de Bentham.*

En soumettant maintenant cette doctrine à la critique, nous devons d'abord reconnaître la justesse de vue, qui a porté Bentham à chercher un principe de droit et de législation qui pût être reconnu et admis par tous, qui fût indépendant des appréciations morales plus ou moins individuelles, et doué de ce caractère de généralité, d'universalité, et, en quelque sorte, d'extériorité qui convient à un principe d'ordre public. Bentham avait raison de ne pas partir de l'hypothèse d'un *état de nature,* de rejeter les doctrines des moralistes de son pays, qui voulaient fonder tous les principes de l'action morale et sociale, tantôt sur un sens moral qui nous ferait connaître la bonté d'une action de la même manière que les sens physiques portent à notre connaissance des saveurs et des odeurs, tantôt sur un sentiment moral, vague, indéfini, comme tout sentiment, tantôt sur un instinct moral, plus vague encore. Bentham était trop versé dans les études positives pour ne pas reconnaître les grands défauts qu'un tel principe devait avoir dans l'application, et les dangers qu'il pouvait entraîner. Homme positif, il rappela les esprits à la considération de la vie réelle et à la recherche de principes rationnels, qui puissent être universellement acceptés.

Mais si son tact de jurisconsulte lui permit de saisir de suite le côté impraticable de ces doctrines, son esprit peu philosophique lui fit commettre une de ces grandes inconséquences qui se rencontrent fréquemment chez ceux dont l'esprit d'analyse et de détail s'exerce aux dépens des facultés plus élevées, au moyen desquelles l'intelligence, après avoir conçu un principe général, le développe rigoureusement dans ses conséquences, et sait maintenir l'accord entre le principe et ses applications. Or, Bentham oublie, au premier pas qu'il fait dans ses recherches, le but qu'il s'était proposé en établissant l'utilité comme un principe susceptible d'être reconnu et admis par tous. Car, par la définition et l'explication qu'il en donne, il tombe dans tous les défauts qu'il avait reprochés aux systèmes purement moraux. En faisant consister l'utilité dans la plus grande somme de plaisirs, il se transporte immédiatement dans un domaine tout intérieur, tout individuel, bien plus variable et plus incertain que les principes moraux dont il repoussait l'application. Car, que peut-il y avoir de plus changeant, de plus intime, de plus difficile à apprécier que les plaisirs et les peines d'un homme? Bentham reconnait cette difficulté pour l'une des espèces, mais il pense que les circonstances secondaires, telles que le *sexe*, l'*âge*, l'*éducation*, etc., peuvent être considérées comme des indices extérieurs, certains pour l'appréciation des autres. Mais on comprend facilement que Bentham s'est fait une complète illusion sur les avantages de cette distinction. Les circonstances secondaires ne sont pas moins complexes et variables d'homme à homme; et comme, d'après Bentham, elles doivent être *expliquées* par les premières, il est évident que, le principe d'explication étant obscur, incertain, changeant, les faits qui sont à expliquer ne peuvent manquer de présenter le même caractère.

De plus, le principe, en supposant qu'il fût vrai et certain, serait, en tout cas, dans l'application aux diverses branches

de la législation, incomplet et insuffisant parce qu'il fait entièrement abstraction de la moralité, de la valeur interne des actes [1]. Sans doute, le principe de droit et de législation doit

[1] Nous ne nous sommes pas attaché à faire ressortir ici l'immoralité du principe de Bentham qui érige en motif pour les actions humaines les plaisirs ou les peines, identique au fond avec les principes établis, sous des dénominations diverses, par tous les systèmes égoïstes. C'est à la morale de réfuter ce principe et d'en démontrer les funestes applications. M. Jouffroy dans son *Cours de droit naturel,* qui d'ailleurs est plutôt un Cours de morale, a rempli cette tâche par rapport au système de Bentham, dont les applications pratiques sont bien résumées dans le passage suivant (tom. II, p. 57) : « Ne croyez pas que je fasse tort à Bentham et interprète mal sa pensée (en réduisant son principe à la règle de l'intérêt personnel). Indépendamment de ses principes fondamentaux qui n'en rendent pas d'autre, je pourrais invoquer en témoignage de son opinion la manière dont il explique toutes les vertus et toutes les affections sociales par l'intérêt, non de la société, mais de l'individu seul. Demandez à Bentham pourquoi il faut être vrai ? Il vous répondra que c'est pour obtenir la confiance ; probe? pour avoir du crédit ; et il ajoute, que c'est un moyen de faire fortune, qu'il faudrait inventer s'il n'existait pas; bienfaisant ? pour qu'on vous rende des services gratuits. Demandez-lui par quel motif il est bon d'éviter un crime caché ? Il vous dira que c'est par la crainte de contracter une habitude honteuse qui bientôt se trahirait, et à cause de l'inquiétude que cause un secret à garder. Demandez-lui quelle est la source du plaisir d'être aimé ? il vous apprendra que c'est la vue des services spontanés et gratuits qu'on peut attendre de ceux qui vous aiment ; du plaisir du pouvoir? il vous fera savoir que c'est le sentiment qu'on peut obtenir les services des autres par la crainte du mal et l'espérance du bien qu'on peut leur faire; du plaisir de la piété? il vous révélera que c'est l'attente des grâces particulières de Dieu en cette vie et en l'autre. D'où vous voyez que Bentham ne se méprend pas sur le véritable motif qui peut engager l'égoïste à respecter l'intérêt général et que, dans le détail, il est aussi conséquent que Hobbes, s'il l'est beaucoup moins dans la théorie. Un dernier trait éclaircira pour vous toute sa pensée à cet égard. Pourquoi faut-il tenir sa promesse ? dit-il. — Parce que cela est utile. — On a donc le droit de la violer si c'est nuisible? — Oui ! — Je ne fais donc

être *distinct* de la morale, mais il ne peut pas en être séparé complétement, ni lui être contraire. Le droit et la morale doivent se prêter une aide mutuelle; l'un doit s'appuyer sur l'autre, et le droit doit souvent tenir compte de l'appréciation morale des actes et des faits sociaux. Aussi les objections contre le système de Bentham se présentent-elles dans toute leur gravité pour la législation pénale, où il s'agit de déterminer avant tout la culpabilité morale de l'acte et non pas sa nuisibilité externe.

En dernier lieu il est à remarquer que le principe de l'utilité est un terme purement *relatif*, qu'il renvoie à un principe plus fondamental, à une source plus générale, à un critérium plus certain pour l'appréciation des actions humaines et des faits sociaux.

L'utilité exprime un rapport entre deux choses dont l'une se trouve placée vis-à-vis de l'autre de telle sorte qu'elle en est la condition d'existence ou qu'elle en favorise le développement. Il est donc évident que pour déterminer l'utilité, il faut connaître les deux termes, les deux choses qui se trouvent dans ce rapport, et qu'il faut, avant tout, bien connaître et déterminer la chose à laquelle on en rapporte une autre comme utile.

Il faut savoir que c'est la première qui mérite cette *préférence* avant l'autre, car autrement on pourrait se tromper, et sacrifier une chose plus importante à une chose d'une moindre valeur. Cela se fait souvent dans la vie actuelle de la société, où l'opinion vulgaire a, pour ainsi dire, établi pour les choses un prix courant qui intervertit souvent l'ordre véritable.

C'est ainsi que le vulgaire considère souvent les améliorations

aucun tort à Bentham, en le réduisant à la règle de l'intérêt personnel, et c'est sur ce terrain que je vais me placer avec lui pour examiner ses arguments.

matérielles comme bien plus utiles que les progrès intellectuels et moraux de l'homme et de la société. Quand donc on se contente d'ériger l'utilité en principe de législation, sans déterminer préalablement le vrai bien de l'homme et de la société, vers lequel doivent être dirigés tous les efforts, et sans démontrer la préférence que l'un de ces biens a sur l'autre, on ne pourra jamais établir un système de droit et de justice. Au lieu de devancer l'opinion vulgaire dans les idées de ce qui est bon et juste, et de la corriger dans ses idées fausses, on se conformera, en consultant le principe de l'utilité, aux idées reçues, ou, ce qui est encore pis, on mesurera tout d'après les idées personnelles qu'on s'est faites de la bonté, et partant de l'utilité des choses. Dans tous les cas, loin de fonder un véritable système de justice comme modèle de toute organisation sociale, on arriverait facilement à justifier par le principe abstrait de l'utilité la plupart des abus qui existent dans la société, et peut-être même à les multiplier, par l'application générale de ce principe si mal défini et qui, par conséquent, se prête si facilement à une interprétation arbitraire.

Il n'y a peut-être pas deux hommes qui aient la même idée sur ce qui est utile, lorsqu'ils ne sont pas d'accord sur ce qui est le vrai bien que l'homme et la société doivent réaliser dans la vie. La chose principale est donc de fixer l'esprit des hommes, sur ce qu'ils doivent regarder comme le véritable but de la vie et de la société.

Quant aux termes de *plaisir* et de *peine* par lesquels Bentham définit celui de l'utilité, il est évident qu'ils sont aussi relatifs que le dernier, et qu'il est par conséquent impossible de les établir en principes généraux de droit et de législation. Les affections de plaisir et de peine sont loin d'être les mêmes chez tous les hommes. L'homme cultivé dans ses idées et ses sentiments trouve des plaisirs dans des choses différentes et est

autrement affecté que l'homme grossier et abruti. Les plaisirs et les peines changent donc avec la culture et le développement plus ou moins élevé auquel l'homme et la société sont arrivés, et, par conséquent, ne peuvent pas devenir les principes constitutifs des lois, qui doivent être applicables à tous les hommes. Le vrai bien de l'homme n'est pas quelque chose de si inconstant et de si modifiable que le plaisir ou la peine. Le bien de l'homme consiste dans le développement complet et harmonique de sa nature; et il faut connaître cette nature pour déterminer et connaître en quoi consistent la bonté et la justice des actions de l'homme et des lois qui s'y rapportent. Toutefois, comme le vrai bien de l'homme n'est rien de contraire et d'hétérogène à sa nature, les actions conformes à cette nature doivent, en général, entraîner le bonheur et le plaisir. Mais le bonheur ne peut être que le *résultat* ou la suite d'une bonne action; ce qui n'est pas toujours quand une société n'est pas encore organisée d'après les vraies idées de la justice. L'homme doit chercher le bonheur dans l'accomplissement du but qui lui est proposé : c'est là son bien et son devoir, qu'il doit et qu'il peut accomplir dans toutes les circonstances de la vie, et qui, par conséquent, est le bien le plus sûr qu'il puisse faire. Ainsi, dans toutes les théories sur l'organisation de la vie sociale d'après les idées de justice, il faut remonter toujours au véritable but individuel et social que l'homme doit accomplir.

Nous terminerons cet examen en constatant ce qu'il y a de vrai dans la théorie de Bentham. L'utilité, quoiqu'elle ne puisse pas être le principe du droit et de la législation, est un point important dont il faut tenir compte dans la vie pratique, parce que le plaisir ou le bonheur auquel Bentham ramène le principe de l'utilité est un élément essentiel pour la vie de l'homme et de la société. Le plaisir est une espèce d'avertissement de la nature, indiquant la satisfaction donnée à l'une ou l'autre por-

tion, faculté ou besoin de cette nature. Mais de même qu'en morale le plaisir ou le bonheur ne doit pas être le but, le motif de notre détermination, quoiqu'il puisse et doive même, dans le cours régulier des choses, être la conséquence de nos actions, de même en droit, l'utilité n'est pas le principe, la raison de la justice, mais elle en doit être la conséquence. Le rapport entre le principe de droit et l'utilité est celui de *cause* et d'*effet*.

L'utilité n'est pas en opposition nécessaire avec la justice, comme le bonheur ne l'est pas avec le bien. Mais dans toutes les questions, il faut d'abord interroger la justice; et, en examinant bien les résultats, on trouvera que ce qui est juste est en même temps ce qu'il y a de plus utile à faire. On peut donc dire qu'il y a une espèce d'harmonie préétablie entre la justice et l'utilité, entre le bien et le bonheur, mais de manière que la justice, comme *cause*, a toujours, à tout prendre, les *effets* les plus utiles pour le bien des hommes qui vivent dans la société.

La doctrine de Bentham a rendu à la science du droit et de la législation ce grand service, d'avoir ramené les recherches législatives à l'examen de la nature de l'homme, de ses facultés, de ses besoins, des éléments constitutifs de sa nature. Si Bentham, en partant d'une philosophie superficielle, s'est trompé dans l'appréciation de cette nature, et a méconnu les facultés plus élevées, plus nobles, les besoins supérieurs de l'intelligence et la valeur de la moralité, il a du moins adopté une méthode qui, étant plus approfondie, conduit à la juste connaissance des principes sociaux. C'est lui qui, l'un des premiers, a abandonné la route suivie avant lui par laquelle on s'était engagé dans des théories abstraites et arbitraires, dans des hypothèses sur l'état de nature et dans les fictions les plus opposées sur les contrats, les conventions qu'on s'imaginait avoir été conclus à la sortie de cet état. A une histoire fictive il a donc substitué la société actuelle avec ses besoins réels; au lieu de se perdre dans des

hypothèses sur le passé, il a pris en quelque sorte l'homme sur le fait, tel qu'il est dans sa nature, et en repoussant d'un autre côté les abstractions des moralistes, il a fait comprendre qu'il faut d'autres éléments que quelques formules vagues, pour construire un édifice de législation.

Enfin le grand nombre d'observations et de vues judicieuses que Bentham a développées sur les diverses matières législatives conserveront toujours leur valeur, et l'étude du système de ce jurisconsulte sera d'une grande utilité pour tous ceux qui veulent acquérir la connaissance des théories importantes qui ont contribué au développement de la science du droit et de la législation.

CHAPITRE ~~IV.~~ III.

DES RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT AVEC L'HISTOIRE DU DROIT ET LA POLITIQUE.

Dans toutes les doctrines qui se rapportent à la vie de l'homme et à son développement individuel et social, on peut distinguer trois parties principales qui forment autant de branches distinctes de la science humaine. L'une d'elles, en exposant le but que l'homme doit se proposer pour sa vie en général ou pour l'une ou l'autre sphère de son activité, développe en même temps les principes selon lesquels la vie doit être réglée et organisée pour atteindre au but qui lui est proposé; l'autre, au contraire, trace le tableau des divers degrés de développement par lesquels la société humaine a passé dans les différentes sphères de son organisation, et fait connaître, par une statistique détaillée de tous les faits sociaux importants, l'état actuel auquel la vie est arrivée dans son développement progressif. La troisième partie enfin est l'intermédiaire entre les deux premières qu'elle réunit et combine d'une manière particulière; car en s'appuyant, d'un côté, sur les principes généraux, qui font connaître la destinée individuelle et sociale de l'homme, et en consultant de l'autre côté le passé et l'état actuel de culture, elle indique les améliorations qui peuvent être actuellement réalisées, étant réclamées par la naissance de nouveaux besoins et par les nouvelles idées plus justes conçues sur le but général ou sur une institution particulière de la vie humaine. Cette par-

tie indique donc les réformes qui sont à opérer successivement et fait connaître les moyens d'exécution donnés par l'état présent de la société.

D'après cette classification, il y a trois sciences principales qui se rapportent à la vie de l'homme. La science qui détermine le but et la destination générale de la vie humaine et développe les principes qui doivent présider à sa conduite individuelle et à l'organisation sociale, c'est la *philosophie,* qui, relativement à l'homme, peut être définie la science de sa destination. Une autre science trace le tableau du développement passé et de l'état actuel de la société humaine; c'est l'*histoire,* qui comprend comme partie, résumant les faits principaux de l'état *actuel,* la *statistique* [1]. La troisième science enfin réunit la philosophie et l'histoire, juge la vie passée et l'état présent des différents peuples

[1] La statistique est aussi bien une science que l'histoire dont elle est une partie intégrante. Cependant son domaine est encore aujourd'hui si peu arrêté, que les définitions données de cette science sont très-diverses et qu'on lui a même contesté le titre de science. Schloezer, sinon le créateur, du moins le principal promoteur de cette doctrine, qui était pour lui une application de sa célèbre maxime « *que la publicité est le pouls de la liberté,* » avait dit, par terme de comparaison, que l'histoire est une *statistique courante,* et la statistique, *l'histoire arrêtée d'une époque,* et que l'histoire est le tout, la statistique la partie. Depuis ce célèbre publiciste, les uns ont voulu borner la statistique au *domaine de l'État* et des institutions *politiques,* d'autres au contraire l'ont étendue à *toutes les sphères de l'activité sociale.* Et en effet, la statistique est la science de tous les faits principaux et actuels, qui se manifestent dans les divers domaines de la vie sociale. Mais pour que la statistique puisse être formée en véritable science et en théorie qui expose les principes d'après lesquels elle doit être faite, elle doit s'appuyer sur des vues philosophiques par lesquelles on pénètre dans les causes et la liaison des faits sociaux. Sans cette base philosophique, la statistique ne serait qu'une nomenclature stérile de faits, dont on ne saurait juger ni l'importance ni les conséquences.

d'après les idées générales exposées par la philosophie sur le but et les lois du développement social, et fait ressortir, par la comparaison de l'état actuel de culture avec l'état plus parfait conçu par la philosophie, les réformes qui peuvent et doivent être opérées dans l'avenir le plus prochain, en continuité de développement et d'après les moyens fournis par l'état présent de la société. Cette science, appelée la *philosophie de l'histoire,* vient seulement de naître, et ne doit pas être confondue, comme on le fait souvent, avec un raisonnement vague et arbitraire sur l'histoire, qui n'est pas basé sur la science philosophique de la destination de l'homme. Mais l'apparition de la seule idée de cette science est un témoignage évident du désir que l'humanité éprouve actuellement d'arriver à la conscience d'elle-même, de connaître le chemin qu'elle a parcouru dans son développement, les forces qu'elle y a acquises et dont elle peut maintenant disposer pour l'accomplissement de sa destinée ultérieure.

Conformément à cette classification générale, à laquelle se laisse soumettre toute science particulière, relative à la vie humaine, la science générale du droit se divise aussi en trois branches principales, dont chacune forme une science spéciale. D'abord la *philosophie du droit,* partie intégrante de la philosophie en général, expose les principes fondamentaux du droit, tels qu'ils résultent de la nature de l'homme comme être raisonnable, et détermine la manière dont les rapports entre les hommes doivent être établis pour être conformes à l'idée de la justice. Elle crée ainsi, non pas un état chimérique, mais bien un état idéal, dont la vie sociale doit s'approcher de plus en plus par un développement progressif. D'un autre côté, l'*histoire du droit* fait connaitre les changements que les lois et les institutions d'un peuple ont subis aux diverses époques de sa civilisation. Le droit positif est la partie statistique du droit, mais compris

dans l'histoire, parce qu'il change continuellement avec la culture d'un peuple. Enfin, la science intermédiaire entre la philosophie et l'histoire du droit, et relevant de toutes les deux, c'est la *science politique,* qui s'instruit d'un côté, à la philosophie du droit, du but et des principes généraux d'organisation de la société civile, consulte d'un autre côté, dans l'histoire, les précédents d'un peuple, le caractère et les mœurs qu'il a manifestés dans ses institutions, et, en examinant l'état actuel de sa culture et ses rapports extérieurs avec d'autres nations, indique les réformes auxquelles il est préparé par son développement précédent, et qu'il peut réaliser d'après les données de son état présent.

CHAPITRE IV.

DE L'UTILITÉ DE LA SCIENCE DU DROIT NATUREL.

Les sciences philosophiques, dont le droit naturel fait partie, étant le produit du besoin profond de l'intelligence humaine de rechercher les premiers principes de toutes les choses, de se rendre compte des événements et des institutions de la vie, en les ramenant à la cause qui les fait naître et en cherchant la raison qui justifie leur existence, ces sciences tirent avant tout leur importance, non pas seulement de l'utilité qu'elles peuvent avoir dans l'application, mais de la satisfaction qu'elles procurent à un désir vrai et élevé de l'intelligence de l'homme; et si le droit naturel n'avait d'autre résultat que de jeter plus de clarté sur l'origine de l'idée du droit et de mieux déterminer les premiers principes généraux qui sont le fondement de la justice, son étude serait déjà à un haut degré digne de l'homme, qui, étant doué de la faculté supérieure de la raison et du raisonnement, veut aussi connaître les raisons des lois et des institutions de la société. Mais de même que toute science philosophique, quelque abstraite qu'elle soit et quelque éloignée qu'elle paraisse d'abord de toute application, montre son côté pratique aussitôt qu'on l'approfondit, en descendant du principe aux conséquences plus détaillées; de même le droit naturel exerce et a toujours exercé une grande influence sur l'étude et le développement du droit positif.

D'abord la philosophie du droit, en exposant les premiers

principes du droit et des lois, est seule capable d'introduire de *l'unité* et de *l'ordre* dans l'étude du droit positif qui apparaitrait comme une masse confuse de dispositions arbitraires, si l'intelligence ne saisissait pas le principe d'une matière et d'un ensemble de lois, en cherchant dans la nature de l'homme et de la société la cause qui l'a fait établir. Sans la philosophie du droit, on ne saurait concevoir ni le premier principe de tout droit ni aucune notion vraiment générale sur une matière de la législation ; car les lois existantes, étant très-variées et souvent opposées entre elles chez les différents peuples, manquent du caractère d'unité et de généralité, et ne peuvent fournir l'idée générale de droit et de justice. Les lois existantes sont d'ailleurs plus ou moins imparfaites; mais le principe du droit doit nécessairement impliquer une règle ou un critérium d'après lequel on puisse juger la bonté et la perfection relative des lois établies.

Pour éviter la nécessité de chercher dans un principe général du droit et de la justice le fondement des lois établies, on fait souvent dériver les lois de l'autorité de l'État, comme leur dernière source; mais on ne fait par là que reculer la difficulté au lieu de la résoudre; car la même question se présente par rapport à l'État. L'État avec toute son organisation et administration doit reposer sur l'idée de la justice, et par conséquent, pour reconnaître si son organisation est juste ou injuste, il faut avoir un moyen d'appréciation qui ne peut être fourni que par le principe de la justice. Ainsi l'idée générale du droit, loin de dériver de celle de la loi ou de l'État, lui est antérieure et supérieure.

Mais la philosophie du droit a aussi une utilité *pratique* pour l'exercice du droit positif. D'abord l'étude de cette science a l'important résultat d'éveiller et de développer, avec l'intelligence, le vrai sentiment du juste dans le cœur de l'homme, et

d'inspirer le noble désir de travailler pour l'application et la défense des vrais principes de la justice ; ensuite cette étude est aussi éminemment propre à développer et à éclairer le jugement sur les lois et les choses positives. Sans la philosophie du droit, on peut bien acquérir une certaine habileté dans l'application formelle et toute mécanique des lois aux cas particuliers qui se présentent dans la vie ; en faisant sur elles un travail plutôt de mémoire que d'esprit, on peut devenir assez bon *légiste ;* mais le jugement n'étant pas développé sur les raisons et la justice des lois établies sur une matière, et l'esprit étant, par conséquent, incapable de s'élever à des considérations générales dans des questions d'une importance majeure, ou dans des cas non prévus par la loi et auxquels il faut suppléer par le raisonnement, on ne sera pas digne du nom de *jurisconsulte,* qui doit connaître les lois par leurs raisons et ne pas oublier le droit, le *jus,* sur la loi, la *lex;* or ces *raisons* de la loi ne sont développées que dans la philosophie du droit.

De plus, cette science est pour *l'interprétation* des lois une source aussi féconde que l'histoire du droit. Quand il s'agit d'interpréter une loi, on peut sans doute recourir avec avantage aux dispositions antérieures qui ont été établies sur une matière, et expliquer la loi nouvelle en se fondant sur son identité ou son opposition avec la disposition ancienne ; mais il n'est pas moins essentiel de remonter à la raison, au motif, qui a guidé le législateur dans l'établissement ou la modification d'une loi, et en partant de la supposition que le législateur ait voulu ce qui est conforme aux vrais besoins et intérêts de la société, on sera obligé d'entrer dans des considérations générales, plus ou moins empruntées à la philosophie du droit. Cette recherche de la raison d'une loi sera souvent plus instructive que d'avoir recours aux considérations tirées de l'analogie, qui ne repose que sur la ressemblance de quelques dispositions, sous d'autres

rapports souvent très-différentes, et qui, par conséquent, ne saurait être un guide sûr pour pénétrer dans l'esprit d'une loi. D'ailleurs, comme chaque législation positive, quelque parfaite qu'elle soit, offre toujours des lacunes, soit des obscurités, soit des défauts de décision pour des cas non prévus, et comme le juge doit posséder un moyen pour décider tous les cas qui se présentent, le droit naturel peut alors devenir pour la décision judiciaire une source subsidiaire. Certes, il n'est pas permis à un juge de décider un cas contre la lettre de la loi écrite, parce que ce serait ôter à la loi son caractère général et uniforme, et mettre tout à la merci des opinions personnelles et souvent très-changeantes des juges ; mais, quand la loi se tait, c'est alors que la conscience et la raison des juges doivent parler, et les opinions que ceux-ci se sont formées dans l'étude de la philosophie du droit deviennent nécessairement des motifs de décision; et cette vérité a paru si évidente que plusieurs législations [1] ont reconnu expressément le droit naturel comme une source subsidiaire du droit positif.

Mais si, d'un côté, la philosophie du droit présente une grande utilité pour l'interprétation et l'application de la *loi écrite*, son importance est encore plus grande, quand il s'agit de la *loi à écrire*. Comme les lois ne sont pas immuables, qu'elles changent au contraire avec les conditions, les besoins et les intérêts de la société qui les ont fait naître, et qu'il s'agit souvent de modifier les lois existantes, par exemple, les hypothèques, les successions, ou d'introduire des principes nouveaux, par exemple, la divisibilité de la propriété, le divorce, etc., ou d'établir même toute une codification nouvelle, il faut, pour opérer ces changements, s'appuyer sur une doctrine philosophique du droit; et, en effet, tous les codes qui ont été établis dans les temps mo-

[1] Comme le Code autrichien.

dernes [1], se sont plus ou moins ressentis des doctrines philosophiques professées par leurs auteurs.

Il est surtout deux parties du droit positif qui sont liées, plus intimement qu'aucune autre, avec la philosophie du droit ; c'est le *droit pénal* et le *droit public*. C'est la philosophie du droit qui, en déterminant mieux le but de la peine, sa mesure, la gravité des crimes et les degrés de culpabilité, a provoqué cette réforme de la législation pénale qui a heureusement commencé de nos jours, mais qui est loin d'être achevée. L'influence de la philosophie du droit sur le droit public n'est pas moins grande. Comme le droit public n'est que l'application de la théorie du droit et de la justice à l'organisation de l'État et de la société, il est basé sur la philosophie du droit, et les théories professées par les auteurs sur le droit public, pourvu qu'elles soient fondées sur de véritables principes et non pas sur des raisonnements vagues et incohérents, sont toujours conformes aux principes qu'ils ont adoptés dans la philosophie du droit.

Nous voyons ainsi qu'il n'y a aucune partie du droit qui ne subisse plus ou moins l'influence salutaire de la philosophie du droit. Son étude est donc d'une utilité incontestable ; elle est surtout un besoin de notre époque, où il s'agit, d'un côté, de consolider et de développer les réformes qui ont été opérées dans les différentes branches de la législation civile et politique, et, d'un autre côté, d'ouvrir au progrès des voies nouvelles, d'introduire des réformes adaptées aux besoins nouveaux et aux idées plus justes qui se sont répandues sur le but de la vie sociale. C'est donc de l'intelligence plus parfaite et de plus en plus répandue des doctrines du droit naturel que dépend, en grande partie, l'avenir de la société civile et politique.

[1] Comme le Code de Frédéric, en Prusse, le Code autrichien et le Code Napoléon.

PHILOSOPHIE DU DROIT.

I. PARTIE GÉNÉRALE.

PARTIE GÉNÉRALE

DE LA

PHILOSOPHIE DU DROIT

COMPRENANT

LA RECHERCHE ET LE DÉVELOPPEMENT

DU PRINCIPE DU DROIT.

CHAPITRE PREMIER.

RECHERCHE DU PRINCIPE DU DROIT.

La notion du droit et de la justice est une de ces idées fondamentales répandues dans la conscience de tous les hommes, produites, non pas par un désir de pure spéculation, mais par les besoins pressants de la vie commune; et cependant, malgré un travail pratique de beaucoup de siècles, elle n'a pas encore été approfondie dans son essence, saisie dans toute son étendue, et développée dans ses conséquences principales. L'intelligence commune des hommes a bien aperçu superficiellement le droit sous l'un ou l'autre de ses aspects les plus saillants, mais elle n'est pas parvenue à en saisir tous les traits caractéristiques, et à les recueillir dans le cadre d'une juste définition. C'est que ce sens vague, appelé sens commun, est insuffisant pour établir un premier principe, et une théorie scientifique. Dans quelque matière que ce soit, il faut une

marche méthodique, une recherche philosophique approfondie pour établir les idées fondamentales, pour en faire connaître l'origine, et pour les développer dans leurs conséquences. C'est seulement depuis que l'idée du droit a été déterminée par une sévère méthode philosophique qu'elle est sortie du vague de la conception ordinaire, et qu'elle a été successivement développée d'une manière plus rigoureuse et plus complète.

Comme dans toutes les sciences, on peut suivre aussi en droit naturel *deux méthodes* principales pour établir la notion ou le principe de droit : la méthode *analytique* et la méthode *synthétique*. La première, en partant des faits particuliers, s'élève, autant que possible, à une notion générale; la seconde descend d'un principe universel, conçu par la raison, aux effets particuliers, en les liant entre eux et en les éclairant sans cesse par la lumière de la notion générale. La méthode analytique peut encore suivre, dans la science du droit, deux voies : la voie d'observation purement extérieure, et celle de l'observation intime, psychologique et anthropologique. L'une s'attache aux faits extérieurs, sociaux, analyse les diverses institutions de droit et cherche ainsi à saisir, par abstraction, le caractère commun à tous ces faits et à toutes ces institutions. Cette méthode expérimentale est cependant, dans l'ordre moral et social, plus incertaine, plus chanceuse que dans l'ordre physique où les faits sont précis et constants, à cause de la fixité des lois qui règnent dans la nature. Dans l'ordre social, où l'élément de la liberté humaine joue un rôle plus important, les faits et les institutions sont plus variables, plus flottants. Sans doute, dans cet ordre se manifestent aussi certaines lois fondamentales, mais ces lois ne s'imposent pas aux hommes avec la même nécessité que les lois physiques aux objets naturels. De plus l'homme a le pouvoir de faire de ces lois générales les applications les plus variées, les plus compliquées, de s'en servir en bien et en mal.

Par cette raison la méthode expérimentale appliquée à l'ordre social ne pourrait pas nous conduire à la conception d'un principe général du droit. La notion abstraite qu'on trouverait par cette voie, aurait le défaut de toutes les notions empiriques, celui d'être incertaine, variable, incomplète. Toutefois l'analyse des divers faits et institutions du droit, bien conduite, peut nous mettre sur la voie, en nous fournissant une première notion, sans doute vague et superficielle, mais susceptible d'être précisée et complétée dans les recherches ultérieures plus approfondies qui doivent être instituées par la méthode psychologique et anthropologique. Car comme le droit a sa source dans la nature de l'homme, dans ses besoins et ses facultés, il faut examiner toutes les idées fondamentales de l'intelligence, tous les éléments principaux de la nature humaine, pour trouver l'élément spécial constitué par le principe du droit, et déterminer ensuite la place que cet élément occupe parmi tous les autres et les rapports qu'il soutient avec eux.

Nous emploierons d'abord la méthode expérimentale comme une *préparation* à l'analyse psychologique du droit.

§ Ier.

De la notion du droit déduite, par abstraction, des principales matières de la législation.

En suivant la méthode expérimentale, nous devons considérer dans la science du droit et de la législation les matières principales pour saisir dans chacune d'elles le caractère saillant, dominant, et pour trouver, par la combinaison et le rapprochement de tous les caractères communs, la notion abstraite du droit.

Examinons, à cet effet, dans chacune des grandes divisions du droit, le droit civil, public et pénal, quelques-unes des institutions qui ont le plus d'importance.

Dans le *droit civil,* l'une des matières principales est sans contredit la *propriété.* Mais qu'est-ce que la propriété? En l'analysant on trouve que c'est un ensemble d'objets plus ou moins matériels, nécessaires à la subsistance, à la conservation de la vie humaine. La propriété n'existe donc pas pour elle-même; elle n'a pas de valeur absolue. La raison, le but de son existence se trouve dans l'homme, dans les nécessités, les besoins de sa nature. Or la propriété, n'étant pas but en elle-même, ne peut être qu'un moyen établi en vue d'un but donné par la nature de l'homme. Ce caractère de la propriété, de servir de *moyen* à l'un ou l'autre but de la vie humaine, est évidemment distinctif et commun à tous les objets embrassés par cette notion. Sans doute nous sommes loin d'avoir saisi par là toute la nature de la propriété, mais nous avons du moins trouvé un caractère saillant de cette institution.

Considérons encore un autre objet du droit civil. Pourquoi y a-t-il des *obligations,* des *contrats,* et pourquoi faut-il rester fidèle à ses engagements? Les contrats sont évidemment conclus dans la vue de nous assurer par là un moyen nécessaire à la poursuite d'un but, et nous devons tenir notre promesse non pas seulement par un principe d'honneur ou de moralité, mais avant tout parce que la rupture de l'engagement amènerait des suites fâcheuses, des dommages pour l'une des parties contractantes? C'est le dernier point de vue qu'il faut adopter en droit, car nous ne nous occupons pas ici de la question de moralité. On voit donc que les contrats et les obligations sont institués, non pas pour eux-mêmes, mais en vue d'un autre but, d'un autre intérêt, pour assurer aux parties contractantes les moyens de poursuivre, avec certitude, un plan, un projet, pour réaliser enfin un but individuel ou social dont l'accomplissement dépend, dans la plupart des cas, de l'aide, de l'action, de conditions placées dans la volonté des autres. Les contrats sont

donc eux-mêmes un *moyen* d'assurer mieux l'accomplissement d'un but individuel ou social de l'homme.

En nous transportant dans le domaine du droit *public*, nous remarquerons encore que les droits sociaux sont réclamés par nous comme des moyens nécessaires à l'accomplissement de notre but social. C'est ainsi que nous demandons la liberté comme une garantie de notre personnalité, de notre dignité morale, afin de rester le maître de notre destinée, de nos forces et de nos facultés. Il en est ainsi de tous les genres, de toutes les applications de la liberté, de la liberté de la conscience, de la liberté de manifester nos pensées, de les communiquer par la parole, par la presse; toutes ces libertés sont un *moyen* pour le développement moral et social de l'homme. Il en est de même du droit d'association; il est exigé parce que les hommes ne peuvent poursuivre isolément, d'une manière complète, les divers buts qui leur sont assignés par leur nature physique et spirituelle.

Dans le droit *pénal* enfin nous rencontrons le même caractère. La punition en général ne peut être envisagée que comme un moyen employé par la société dans un but quelconque; elle se rapporte soit au criminel, soit à la société, soit à tous les deux. Il existe, il est vrai, une théorie dite absolue qui soutient que la peine n'a pas de but, qu'on punit parce qu'il y a crime, sans autre considération d'un intérêt individuel ou social. Mais les hommes, qu'ils agissent individuellement ou en société, ne sont raisonnables qu'en tant qu'ils se proposent un but dans leurs actes. Par conséquent la peine, envisagée comme elle doit l'être, se présente également sous le caractère relatif d'être un *moyen* pour atteindre un but individuel et social.

L'examen de ces diverses matières choisies dans les principaux domaines du droit suffit pour nous autoriser à former, en résumé, cette notion : que *le droit* se présente comme *un moyen réclamé par l'individu ou la société à l'effet d'atteindre un certain but*

ou un ensemble de buts assignés à l'homme par sa nature. C'est là le caractère commun le plus saillant que nous ayons trouvé par l'observation analytique. Nous avons été guidés, il est vrai, mais sans quitter le domaine de l'expérience, par une idée philosophique générale; nous avons de suite cherché le *but*, le pourquoi d'une institution, tandis que l'observateur ordinaire se contente souvent de l'examen de caractères plus détaillés, mais plus secondaires, et qui résument bien moins la nature d'une institution.

Mais cette notion que nous avons trouvée par l'analyse expérimentale est insuffisante, parce qu'elle manque de précision et de généralité. D'abord nous ne savons pas si le droit comprend *tous* les moyens qui sont nécessaires pour la réalisation d'un but, ou s'il y a un genre *spécial* de moyens qui constituent le droit. Ensuite nous ignorons si le droit se rapporte à *tous les rapports sociaux* dans lesquels les hommes peuvent se trouver, ou s'il y en a qui n'entrent point dans le domaine du droit. Enfin nous ne savons pas non plus si le droit se rapporte à *tous les buts* que l'homme et la société peuvent poursuivre, ou seulement à une espèce déterminée. Ces doutes ne sauraient être levés par la pure observation empirique; car si notre vie sociale est encore imparfaite, il se pourrait bien que le droit lui-même fût encore imparfaitement et incomplétement réalisé; et en nous en tenant à l'expérience, nous serions nécessairement exposés à transporter le défaut des lois et des institutions existantes dans le principe même du droit. Nous sommes donc obligés, pour bien approfondir cette notion, d'examiner la nature de l'homme, dans ses propriétés, ses facultés et ses principales manifestations.

Dans la recherche du principe et de la notion du droit que nous allons instituer, nous avons d'abord à interroger la conscience propre, pour constater en nous l'existence de la *faculté*

de connaître ce qui est juste, et pour nous mettre, par l'analyse psychologique, sur la voie de trouver le principe du droit. Mais comme le droit n'est pas seulement un fait de conscience, comme il concerne des rapports extérieurs fondés sur la nature de l'homme, il faut ensuite examiner comment le droit résulte de cette nature, et quel est *l'ensemble des rapports* de la vie humaine exprimé par cette idée.

§ II.

Analyse de l'idée du droit, telle qu'elle se manifeste dans la conscience.

L'homme, pour se connaître dans sa nature intime, doit d'abord interroger sa conscience propre, ce miroir intérieur dans lequel viennent se refléter toutes les facultés dont l'esprit est doué, toutes les pensées qu'il conçoit, foyer dans lequel se concentrent tous les rayons de son activité, et dont la lumière est d'autant plus vive, que la force d'action a été plus grande et plus intense. Mais quoique tous les hommes soient doués de la conscience propre, tous cependant ne voient pas avec la même clarté le fonds riche et varié de leur nature. Peu accoutumés à ce commerce intérieur avec eux-mêmes, ils ne saisissent leurs facultés que dans les contours généraux, tandis que ceux qui ont exercé leur vue interne dans cette observation intime, aperçoivent aisément les facultés fondamentales dans leur caractère saillant et leurs rapports mutuels.

Or, la conscience, après avoir constaté une double source pour les divers actes et phénomènes qui se présentent dans notre vie, et après avoir distingué dans l'homme, en ramenant cette variété d'actes à deux causes fondamentales, une double nature, l'esprit et le corps, reconnait ensuite dans l'esprit les

facultés générales de penser, de sentir et de vouloir, pouvoirs d'où émane toute action et susceptibles de divers degrés de développement par rapport aux objets auxquels ils sont appliqués. C'est ainsi que la pensée comme faculté d'intelligence saisit ou des objets et des faits purement individuels dans les *notions individuelles,* ou un ensemble d'objets et de faits appartenant à un même genre et dont elle forme alors par la réflexion une *notion commune* et *abstraite;* ou elle s'élève, au-dessus de tous les objets et données de l'expérience, à la conception d'*idées générales, éternelles, infinies* et absolues, dont l'expérience ne présente toujours qu'une réalisation partielle et imparfaite. A ce genre d'idées qui ne proviennent pas de l'observation individuelle ou de la réflexion, et sont au contraire la base d'appréciation pour tous les actes, tous les faits et phénomènes de la vie, appartiennent les idées générales et invariables du vrai, du bien, du juste, etc. Ces idées existent virtuellement dans toute intelligence, constituent le caractère *rationnel* de l'homme, sont les éléments premiers de la pensée, la lumière plus ou moins claire de toute conscience, et se développent successivement quoique lentement sous les diverses conditions, et par les besoins de la vie pratique. Ces idées sont innées en ce sens qu'elles existent originairement dans tout esprit dont elles attestent la nature raisonnable, quoique les applications qui en sont faites puissent être très-diverses, incomplètes et même erronées. C'est le germe de ces idées qui est déposé dans toute conscience, se développe diversement sous des influences extérieures et mûrit successivement avec la culture de la raison humaine.

Parmi ces idées nous avons à examiner plus en détail l'*idée du juste.*

Remarquons d'abord que tout homme qui fait usage de son intelligence porte, même involontairement, sur tous les actes de

la vie humaine, un jugement de justice ou d'injustice : ce fait en implique trois autres.

1. Chacun se reconnaît la *faculté générale* de connaître et de juger ce qui est juste ou injuste. Ce fait est incontestable et se montre à tous les degrés du développement intellectuel, chez l'enfant et le sauvage comme chez l'homme adulte et civilisé. Cependant, quoique tous les hommes possèdent la *faculté* de connaître ce qui est juste, les *idées* qu'ils se font de la justice peuvent être et sont en effet très-divergentes et souvent opposées. C'est que la vraie notion du droit ne résulte pas immédiatement de l'existence et du premier exercice de cette faculté, qui, comme toute faculté humaine, peut être bien ou mal appliquée; il faut, pour bien concevoir cette notion, avoir acquis des idées justes sur la manière dont l'homme doit agir conformément à sa nature rationnelle, et cette connaissance ne s'obtient que successivement après de longues recherches. C'est par cette raison que les idées sur le droit ou la justice changent et se développent à mesure que les idées générales sur l'homme, sur sa nature et son but social se rectifient et s'élargissent. Néanmoins, sans la faculté générale que nous venons de constater, et qui est donnée primitivement par la nature rationnelle de l'homme, toute idée de droit serait inconcevable. Cependant cette faculté de concevoir en général l'idée de la justice, n'est pas une faculté particulière, distincte; elle est identique avec celle de concevoir la notion du vrai et du bien. Cette faculté de concevoir le vrai, le bien et le juste, idées qui expriment des rapports généraux des hommes entre eux, et avec les êtres et les objets de l'univers, est, comme nous avons vu, une faculté originaire, non dérivée, innée, comme on dit, elle est un caractère distinctif de la nature humaine [1]. L'animal n'a aucune

[1] Voy. mon *Cours de philosophie*, tome I, page 132-147.

notion de ces rapports; ce qui prouve que la différence entre l'homme et l'animal ne repose pas à cet égard sur un développement plus ou moins grand, mais sur une nature qualitativement différente. Il y a donc dans l'homme une faculté générale de juger ce qui est juste; c'est la *raison*, et de cette faculté primitive résulte la notion générale du droit, notion qui est aussi originaire à l'homme que la source d'où elle dérive, mais qui, pour être complète, a besoin d'être développée par un travail intellectuel méthodique.

De cette observation il faut tirer la conséquence qu'on ne doit refuser à aucun homme la capacité générale de connaître et de juger ce qui est juste dans les rapports de la vie humaine; il faut donc admettre que tout homme peut être élevé par l'instruction jusqu'à concevoir les vérités fondamentales sur le droit. Mais en même temps, il faut aussi s'opposer à cette prétention ordinaire de vouloir juger des rapports, souvent très-compliqués de la vie, d'après un premier sentiment indéfini et indéveloppé de justice, d'après ce sens vague appelé le bon sens, dont la justesse diffère tant d'après la culture des hommes.

Comme tout jugement implique un raisonnement qui vient de la raison, et comme il faut préalablement bien connaître les choses qu'on veut juger, la connaissance et la science du droit s'acquièrent par l'application de l'intelligence, et non par le sentiment, l'instinct, ou le bon sens. Il faut donc bannir des discussions sur le droit tout appel au sentiment ou au bon sens, que chacun interprète à sa manière, et qui ne fait jamais avancer une question. La seule faculté apte à discuter et à résoudre une question, c'est la raison. Il faut que le sentiment et le sens commun s'y soumettent.

2. Mais nous ne nous attribuons pas seulement la faculté de connaître ce qui est juste; chacun prétend aussi *juger* les lois et les institutions établies, d'après les idées vraies ou fausses

qu'il s'est formées sur ce qui est juste; et à cet égard, l'esprit n'obéirait à aucune autorité qui voudrait lui défendre de porter de tels jugements, et lui commanderait de s'en remettre au jugement d'une autorité constituée, ou même à l'opinion générale. On pourrait interdire l'expression extérieure de ces jugements, mais l'homme ne les ferait pas moins intérieurement. Ce fait prouve que l'homme ne considère pas la loi existante comme la dernière raison de la justice; mais qu'il soumet, volontairement ou avec intention, tout ce qui existe aux jugements de sa raison. C'est, en définitive, à sa raison seule que l'homme obéit librement. Car tant qu'il ne regarde pas les lois comme justifiées par la raison, il ne s'y soumet que par contrainte ou par nécessité sociale. De là résulte la nécessité d'éclairer la raison et le jugement des hommes sur ce qui est juste, et de leur faire comprendre la bonté des lois et des institutions existantes, quand elles sont conformes à ce qu'on peut raisonnablement demander dans un état donné du développement social.

3. Par une conséquence nécessaire, on demande que ce que la raison a reconnu comme juste, trouve son *application* dans la vie, devienne la mesure pour les modifications à introduire dans les lois existantes, et le fondement pour les lois et les institutions nouvelles.

Ces trois faits attestent que l'homme reconnaît la raison comme la véritable source où il faut puiser les principes de la justice. Cette source, il est vrai, est chez la grande majorité des hommes très-peu éclairée; leurs idées sont confuses, et les jugements qu'ils portent sont souvent faux; néanmoins elle est le seul guide sûr qu'on puisse suivre pour connaître les principes invariables du droit. Il faut donc baser le droit sur la raison, et c'est ainsi qu'il devient le *droit de la raison* ou le droit rationnel.

Après avoir constaté la *source* d'où découle le principe du droit, abordons l'*analyse* même de cette notion.

Dans toutes les idées qui expriment des rapports communs et importants de la vie sociale, il n'est pas sans intérêt d'examiner d'abord l'étymologie du mot dont on veut saisir le sens; car généralement l'esprit humain, tel qu'il se révèle dans la langue des peuples, a saisi ces rapports au moins sous un côté partiellement vrai et juste, et leur a adapté une expression correspondante. Toutefois cette consultation des langues ne peut être qu'un moyen auxiliaire, subordonné : pour distinguer le vrai et le faux dans les expressions du langage, et pour arriver à une notion complète, il faut toujours considérer les choses et les rapports auxquels la notion s'applique.

Si nous consultons d'abord les langues des peuples civilisés, nous trouvons que dans plusieurs le mot *droit* signifie une direction, le rapport entre des choses, quand elles sont placées l'une vis-à-vis de l'autre, de telle sorte que l'une se rapporte directement à l'autre. C'est ainsi que le français *droit,* l'allemand *recht,* l'anglais *right* expriment le rapport le plus direct entre les choses. Droit est ce qui va directement au but. Le génie des peuples qui ont adopté cette expression, a voulu évidemment indiquer par là que ce qui est droit ou juste est dans les rapports les plus rapprochés et les plus proportionnés avec les êtres ou les objets qu'il concerne; qu'une action est juste quand elle se rapporte à un être de telle manière qu'elle est ou la condition préalable, ou la conséquence immédiate d'une de ses actions; et en même temps le génie populaire paraît avoir voulu exprimer par là, que ce qui est droit doit être fait sans autre considération que pour la chose même; qu'une action de droit ou justice doit se porter aussi immédiatement au but que la marche d'une ligne droite,

qui, comme on dit, est le plus court chemin d'un point à un autre [1].

Mais toutes ces inductions tirées du langage sont trop vagues pour faire connaître la nature plus particulière des rapports désignés par la notion du droit. Il faut donc interroger encore la conscience propre et considérer ensuite la nature de l'homme pour trouver cette notion.

En interrogeant notre conscience, nous trouvons que nous désignons par le mot de droit un *rapport* entre des êtres vivants, et surtout entre ceux qui sont doués de raison et de liberté. Le droit se montre ainsi comme une *qualité de rapport* dans la vie, et non pas comme une *qualité simple*, comme l'est, par exemple, la bonté, la vertu, la moralité. Car ces dernières propriétés ne présupposent pas nécessairement une coexistence de plusieurs hommes ; on peut être bon, vertueux, moral pour soi seul, dans son intérieur, quant à la qualité de ses intentions et des actions qui en sont le résultat ; mais on ne peut être juste que lorsqu'on se trouve en rapport avec une ou plusieurs personnes. On dit quelquefois, et avec raison, qu'on est injuste envers soi-même ; mais dans ce cas même l'homme est considéré comme une personnalité double : il est à la fois l'être qui a commis l'injustice, et celui à qui l'injustice a été faite. Ainsi nous pouvons déjà remarquer ici une différence essentielle entre le droit et la moralité. La moralité exprime une qualité simple de l'être intellectuel, tandis que le droit désigne une qualité de rapport entre plusieurs personnes.

Généralement notre conscience attribue des droits seulement

[1] Dans la langue grecque le mot de juste et de justice (*τὸ δίκαιον*, *δικαιοσύνη*) implique la notion d'égalité de distribution ou d'égal partage. Le génie moins philosophique du peuple romain n'a saisi dans son expression pour le droit qu'un rapport secondaire et tout extérieur en le faisant dériver d'un commandement (*jubere*).

à des êtres doués d'intelligence et de liberté, à ceux qui poursuivent des buts rationnels dans la vie, aux hommes. Cependant un sentiment intime nous porte à reconnaître quelques droits, même à des êtres qui ne sont doués que de sensibilité, et qui ne possèdent pas la faculté de la raison. On demande qu'on soit juste envers les animaux, qu'on ne leur fasse pas subir des traitements contraires à leur nature sensible. La législation d'un grand peuple civilisé a même reconnu expressément ces droits, et a agi en cela conformément à un sentiment intime qu'éprouve tout homme bien élevé. Il faudrait donc prétendre que tous les êtres qui sont doués de raison ou du moins de sensibilité, qui ressentent des plaisirs ou des peines du traitement qu'ils reçoivent de la part d'autres êtres, peuvent posséder des droits. Mais comme les animaux ne peuvent pas de leur côté exercer la justice envers les hommes, et ne se trouvent pas ainsi sur la même ligne de droit avec les êtres raisonnables, leurs droits, quoique la conscience les reconnaisse, n'entreront point dans le cadre de notre recherche, qui ne s'occupe que du droit et de la justice des hommes.

Ces observations nous font cependant voir que le droit consiste dans un certain *rapport de conformité* entre des actes *volontaires* d'un être raisonnable et la *nature* même de l'être auquel ces actes se rapportent. Il faut maintenant, pour mieux préciser le caractère de ce rapport, considérer la nature de l'homme en général, et chercher en elle le fondement du droit.

§ III.

Déduction du droit, tirée de la nature humaine.

L'analyse psychologique par laquelle nous avons constaté la faculté générale et les premiers contours de la notion du droit, doit maintenant être complétée par l'examen de la nature de

l'homme. Cette recherche anthropologique nous conduira sûrement à l'intelligence et à la détermination précise du principe du droit, tant en lui-même que dans ses rapports avec les diverses institutions sociales. Car l'homme est le modèle de la société; les éléments dont se compose sa nature, se développent successivement dans la vie sociale. Aussi n'y a-t-il aucune loi, aucune institution qui n'ait sa racine dans la nature bien ou mal comprise de l'homme, dans une vérité ou une erreur de son intelligence, dans un sentiment ou une passion de son cœur, dans une vertu ou un vice de son caractère. Ces facultés, ces dispositions dont l'homme est doué, se déploient dans la vie sociale et se créent chacune un domaine spécial d'action. Mais ce développement des diverses facultés doit se faire chez l'homme sous le caractère qui le distingue du reste des êtres vivants, c.-à-d. sous le caractère de la *raison*. C'est la raison qui, en rendant l'homme capable de concevoir des principes généraux, éternels, absolus, des lois universelles, invariables, lui permet aussi de se comprendre lui-même comme un membre intégrant et solidaire de l'ordre universel établi par Dieu, et de concevoir comme sa mission de se développer en rapport et en harmonie avec la vie de tous les êtres, avec ses semblables, avec la nature, avec Dieu. Et l'homme, en jugeant ce qu'il est d'après ce qu'il doit être, en comparant la réalité avec un idéal, conçoit un but plus élevé pour sa vie; il comprend qu'il vit, non pas pour vivre, mais pour remplir des devoirs, pour réaliser des *buts* qui lui sont assignés par sa qualité d'homme. Selon la culture des individus et des peuples, ces fins sont diversement comprises et réalisées, mais il n'est aucun homme dans l'exercice de son intelligence qui ne poursuive l'un ou l'autre but dans ses actions. De plus l'homme, qui est en quelque sorte le résumé synthétique et le dernier but de la création dans le temps, continue l'œuvre de la création en poursuivant

un but au delà du temps, au delà de cette vie, en rattachant le fini à l'infini, le conditionnel à l'absolu ; et sa vie lui apparaît alors comme le foyer dans lequel viennent se concentrer tous les buts physiques, moraux et religieux. En effet toutes choses trouvent dans l'homme un point de contact et d'affinité ; il est en relation avec tous les ordres de l'existence, et dans chacun de ces ordres il a une mission particulière à remplir. En rapport avec la nature, avec ses semblables, avec Dieu, il conçoit et perfectionne sans cesse, pour chacun de ses rapports, un système de buts physiques, sociaux, religieux. Ce système dérive ainsi de la nature rationnelle de l'homme. Mais ces buts ne parviennent à la conscience des individus, des peuples, de l'humanité que d'une manière successive, conformément aux lois générales du développement de la vie humaine. Fondés éternellement dans la nature de l'homme, ils doivent d'abord être compris comme buts, intéresser ensuite le sentiment, éveiller la volonté, le désir, devenir un *besoin*. Un besoin est la manifestation plus ou moins claire d'un but, qui, saisi d'abord par instinct, est de plus en plus nettement aperçu par l'intelligence, la raison. Chaque époque de l'histoire est donc caractérisée par des besoins nouveaux, plus étudiés et mieux compris. Le *système des buts* fondés dans la nature de l'homme se transforme ainsi à chaque époque dans un *système particulier de besoins* individuels et sociaux.

Mais comme l'ensemble de ces buts et de ces besoins résulte de l'organisation physique et intellectuelle de l'homme, il faut connaître cette nature dans ses facultés principales et dans le développement successif qu'elle subit, afin de savoir quel est le *bien* que l'homme doit réaliser, et quelle est la conduite qu'il doit tenir lui-même et que d'autres doivent observer envers lui pour se conformer au caractère de la nature humaine en général. Le *droit* doit nécessairement comprendre une partie de cette conduite de l'homme, qui se rapporte à son développement, son

bien et son but ; mais, d'un côté, il est certain que le droit n'embrasse pas toute la manière de régler la vie et le développement de l'homme ; qu'il est par conséquent distinct du bien général, lequel concerne toute la vie physique, intellectuelle et morale de l'homme. Le droit n'est ni une science ou un art pour le développement de la vie physique, ni une éducation intellectuelle ; il ne regarde pas non plus la moralité, qui est un fait intérieur de la conscience de l'homme. Il faut donc, pour marquer la différence qui existe entre le *droit* et la science du *bien* moral, ou la *morale*, sciences qui ont été trop souvent confondues, déterminer plus rigoureusement en quoi consiste le bien, et indiquer ensuite son rapport avec le droit.

Le *bien* de tout être vivant ne peut consister que dans le développement complet de toutes les facultés et dispositions contenues dans sa nature. Le bien n'est pas uniforme pour toutes les classes des êtres vivants ; il varie avec leur organisation, avec leur nature. Ainsi les animaux n'étant que des êtres doués de sensibilité, ce qu'on peut justement appeler leur bien se borne à des affections sensibles ; ils éprouvent du plaisir quand ils peuvent s'abandonner aux impulsions de leur nature, et de la douleur quand ils ne peuvent pas les satisfaire et que les affections qu'ils ressentent y sont contraires. Pour chaque genre d'animaux il y a encore un bien particulier, à cause de cette variété d'organisation qui pousse chaque espèce à la satisfaction d'impulsions ou d'instincts particuliers. Mais pour les hommes il n'y a qu'un seul bien commun, parce que le genre humain est un. Les différentes races d'hommes ne sont pas en effet des espèces différentes, comme il s'en trouve dans le règne animal. La nature fondamentale des hommes est dans tous la même, et il y a, à cause de cette identité de nature, identité de bien. Cependant le bien de l'homme est encore qualitativement distinct du bien sensible de l'animal, parce que l'homme n'est pas seule-

ment un être sensible, mais aussi un être raisonnable et par là seul susceptible de moralité. L'animal, sous le rapport de l'intelligence, est borné à la perception de ce qui tombe sous ses sens, tandis que l'homme s'élève au-dessus des faits individuels et sensibles; il embrasse par sa pensée les rapports généraux entre les choses, en saisit l'ordre, l'harmonie, la conformité, les lois, en estime la valeur respective d'après la place qu'elles occupent dans l'ordre général du monde, dont l'unité et l'harmonie révèlent un Être suprême qu'il est donné à l'homme seul de concevoir. Le sentiment de l'homme dénote la même élévation au-dessus de la sensibilité animale; l'homme n'est pas seulement physiquement affecté, il est aussi touché des rapports généraux qui existent entre tous les êtres. Seul il a de la sympathie pour tous les ordres de la vie, parce que seul il peut comprendre et sentir le lien qui réunit tous les êtres vivants. L'homme étend son intelligence et son sentiment sur tous les êtres, sur tous les rapports; il se réjouit de l'ordre qu'il aperçoit au monde, de la beauté qui y éclate, de la vérité qu'il y découvre. L'homme étant ainsi, par sa nature supérieure, en rapport avec le monde entier, il a aussi la mission et le devoir de se développer dans ces rapports universels, de pénétrer par son intelligence dans tous les ordres des choses, pour agrandir ses vues, élever ses sentiments, et de soumettre par la raison toutes les forces de la nature, dans le but de les employer à faciliter son développement, et à accroître la somme de son bien et de son bonheur. Mais c'est précisément parce que l'homme n'est borné ni dans son intelligence, ni dans ses sentiments, ni dans sa volonté, à la sphère de son individualité, qu'il ne doit pas non plus agir d'après des motifs purement individuels, personnels, égoïstes. Puisqu'il conçoit un ordre général des choses, il doit agir conformément à cet ordre universel, et traiter chaque être, ses semblables et les autres êtres animés, comme il con-

vient à leur nature, qui est un élément de l'ordre général [1].

Si l'homme n'envisageait tous les objets que par rapport à lui, à sa propre personnalité, il abdiquerait sa noble prérogative qui consiste à pouvoir considérer toutes les choses en elles-mêmes, à estimer et à traiter chacune d'après la place qu'elle occupe dans l'ordre général, dans lequel il ne tient lui-même qu'une place particulière quoique la plus élevée. L'égoïsme est nécessairement le partage de la nature animale. L'homme peut et doit agir conformément à l'ordre général des choses, par le seul motif que cet ordre le veut ainsi. Par là l'homme s'élève à la véritable moralité, au bien moral et aux motifs moraux. Il ne fera plus le bien par considération personnelle, il le fera parce qu'il est bien en soi, parce qu'il a reconnu que l'action qu'il va faire est conforme aux principes, à la nature et au développement de l'ensemble des êtres. Il y a ainsi pour les deux ordres des êtres vivants deux biens distincts, le *bien sensible*, pour le monde animal, le *bien rationnel et moral*, pour l'homme. L'homme peut et doit faire le bien pour le bien ; c'est en cela que consiste sa *moralité*, qui se fonde sur la *pureté des motifs*.

Quand on recherche la raison de ce caractère absolu du bien et de la moralité, on est nécessairement conduit à l'existence de Dieu, comme être infini et absolu, source de tout bien comme de toute vérité. Le bien infini est réalisé par la Divinité d'une manière absolue. L'homme, doué de la raison qui est la lumière divine de l'intelligence, peut et doit aussi ressembler à Dieu dans ses actions, en faisant le bien pour le

[1] Cette idée de l'ordre, comme vrai motif moral des actions de l'homme, a été bien développée par M. Jouffroy dans son Cours de droit naturel, qui est resté inachevé et est plutôt un cours de morale, vol. I, p. 45. Le vrai caractère complet du bien ne peut cependant être saisi que dans la métaphysique. Voy. mon Cours de philosophie, vol. II, p. 294 et suiv.

bien, d'une manière absolue, sans considérer les avantages qui peuvent en résulter pour lui. L'homme agissant dans cette pensée, dans ce sentiment qui l'unit à l'Être suprême, agit comme un être moral conformément à son devoir; et ce devoir est si peu au-dessus de ses forces, qu'il est en accord avec la conscience la plus intime, avec les sentiments les plus purs qui, alors même qu'ils semblent éteints, s'éveillent facilement au premier appel qu'on fait à la nature intime et plus noble de l'homme. Chacun qui se rend compte de ses sentiments se trouvera toujours intérieurement blessé à l'idée, qu'un autre nous fait du bien par des motifs intéressés. Et ce que nous désapprouvons dans les autres, nous devons le condamner en nous-mêmes. La voix de la conscience morale est, il est vrai, souvent étouffée, mais chacun peut l'entendre quand il veut s'interroger, et son approbation ne nous est acquise que lorsque nous faisons le bien pour lui-même, moralement. C'est alors que nous éprouvons une véritable satisfaction, que notre être semble s'épanouir, se dégager de sa nature finie et entrer en rapport avec ce monde supérieur d'où dérivent les principes éternels de la vérité, du bien, de l'ordre, de l'harmonie [1].

L'homme moral s'enquiert donc, avant tout, si ce qu'il va faire est bon en soi, bon pour l'être qui sera l'objet de son action, sans considérer les avantages qui peuvent en résulter pour

[1] Voy. encore, sur ce caractère absolu du bien, mon Cours de philosophie, tom. II, l. c. Nous ferons de plus remarquer qu'il en est de l'idée du bien absolu comme de toutes les idées éternelles, infinies, absolues. Des preuves de l'existence de Dieu ont été établies sur les idées de l'infini, de l'absolu qui existent dans notre esprit et qui renvoient à un Être absolu comme à leur cause. Or, il en est de même de l'idée du bien; son caractère absolu serait un énigme sans l'existence de Dieu. Ainsi les idées du bien, de la vérité, enfin toutes les idées absolues sont autant de voies qui, régulièrement poursuivies, conduisent infailliblement à la certitude de l'existence de Dieu.

lui-même. Il y a, il est vrai, des actions qui se rapportent à la propre personnalité, et qui, par cette raison, peuvent être plus ou moins avantageuses, mais ces actions même, l'homme moral les fait surtout par la considération qu'elles lui sont commandées par sa nature d'homme qu'il tient de Dieu et qu'il a la mission de développer. C'est ainsi que l'homme doit perfectionner son intelligence dans les sciences et les arts, non-seulement parce que les sciences et les arts sont utiles dans la vie, mais parce qu'il se sait doué de la faculté de connaître, faculté qu'il doit développer dans toute son étendue. Il doit même cultiver les sciences et les arts qui ne se laissent pas apprécier par les calculs de l'utilité, mais qui néanmoins sont un objet digne de l'activité intellectuelle de l'homme, parce qu'ils se fondent sur des rapports réels entre les êtres ou les choses du monde. C'est ainsi que la science des rapports de l'homme avec l'Être suprême, science qui constitue la religion, n'a pas d'utilité proprement dite; mais elle est basée sur des rapports supérieurs que l'homme, comme être raisonnable, doit nécessairement connaître. Il en est de même des beaux-arts. Il doivent être cultivés non pas à cause d'une utilité quelconque, mais parce qu'ils sont l'expression de la forme du beau, qui est un aspect particulier sous lequel se manifestent l'ordre et l'harmonie du monde, qu'il convient à l'homme de représenter dans ses œuvres. Les sciences et les arts ont une valeur absolue; ils sont exigés pour le développement complet de l'esprit de l'homme.

Le *but* ou la *destination* [1] de l'homme, correspondant au bien qui résulte de sa nature, consiste donc dans le développement intégral et harmonique de toutes ses facultés, et dans leur application à tous les ordres des choses, conformément à

[1] Voy. l'exposition plus détaillée de ce sujet : Cours de philosophie, vol. II, p. 310 et suiv.

l'ordre général et à la nature de chaque chose en particulier. Tel est le but de l'homme, but qu'il doit remplir individuellement et socialement. C'est sur l'accomplissement de ce but dans toutes ses parties, que se fondent les *devoirs* de l'homme. Et comme sa destination doit être accomplie par une volonté libre parce qu'elle n'est pas instinctive comme celle de l'animal, mais rationnelle et morale, et qu'elle suppose l'union de la raison et de la liberté, les devoirs de l'homme sont tous des devoirs moraux. Par conséquent toute sa vie physique et intellectuelle doit se revêtir du caractère de moralité, parce que la vie de l'homme est une, et ne peut pas être séparée en plusieurs parties, dont l'une serait soustraite à la raison et à la moralité. La science du bien moral, la *morale,* embrasse, il est vrai, la vie de l'homme dans toutes ses parties et dans tous ses rapports; mais elle ne saisit dans ces rapports qu'*un seul côté,* ce que l'homme *doit* faire, ce qui est son devoir, en s'adressant toujours à la *volonté libre,* à la bonne *intention;* car ces devoirs ne s'imposent pas et ne se laissent pas exécuter par la force ou la contrainte qui leur ferait perdre toute valeur. En supposant par exemple que le devoir de reconnaissance soit rempli par la contrainte, il est évident que dans ce cas l'action n'aurait plus aucune valeur morale. Il en est de même des actions qui ne sont pas faites par des motifs purs, désintéressés; elles peuvent produire du bien, mais ne portent pas le caractère moral. Ainsi, quand un homme assiste un malheureux, non pas dans la seule intention de faire du bien, mais dans un but d'ostentation, cet homme opère certainement un bien par rapport au malheureux; mais comme il n'agit pas avec désintéressement, son action n'est pas morale. La morale exige donc d'un côté la bonne volonté, l'absence de toute contrainte, et de l'autre côté la pureté des motifs, le désintéressement. Mais de là nous pouvons voir que les obligations de la morale ne peuvent pas être identiques avec celles

du droit. Pour l'exécution des obligations du droit, on permet l'emploi de la contrainte; on fait même abstraction de la pureté des motifs; il suffit que l'action, réclamée en droit, soit exécutée. La science du droit ne peut donc pas être un chapitre de la morale, elle n'est ni la morale privée, ni la morale publique ou sociale. Le droit et la morale se fondent sur des rapports d'un caractère tout différent.

La considération du développement humain sous le rapport du *but* que l'homme doit atteindre, nous a conduit à déterminer, en quoi consiste le bien et particulièrement le bien moral pour l'homme; il nous reste encore à envisager le développement humain sous une autre face, d'où, comme nous verrons, résultera la notion précise du droit.

Le développement de l'homme dans les différentes facultés dont il est doué, et dans les divers rapports qu'il est capable de contracter, ne peut s'effectuer sans de nombreuses *conditions*. Et comme de ce développement dépend la réalisation du bien, qui est le but de l'homme, il faut que tous les hommes recherchent et se procurent réciproquement les conditions qui peuvent être les moyens nécessaires à l'accomplissement de leur but individuel et social. Ces moyens ou conditions sont de *deux espèces*. D'une part il y a des conditions qui se trouvent *en dehors* de toute volonté humaine, ou dans lesquelles cette volonté n'intervient que subsidiairement; ce sont les conditions physiques de la vie de l'homme; elles sont fournies par la Nature; tels sont, par exemple, les différents éléments, et en général tout ce qui tient à l'existence physique de l'homme.

Comme le droit exprime un rapport entre des êtres vivants et personnels, ces conditions ne peuvent entrer dans le domaine du droit, que par rapport à un autre homme qui aurait à les fournir. Car l'homme n'est pas dans une relation de droit avec la nature, il n'a pas de droit vis-à-vis d'elle. Mais il y a un

second genre de conditions nécessaires pour le développement, qui dépendent de la *volonté* et de l'activité *individuelle* ou *sociale* des hommes, et qu'on peut appeler les *conditions volontaires* ou libres. Depuis la naissance jusqu'à la mort, dans toutes les situations de la vie, le développement physique et intellectuel de l'homme est attaché à de nombreuses conditions de cette espèce. D'abord il faut principalement prendre soin de la vie physique de l'enfant; vient ensuite l'éducation et l'instruction, et enfin la vie sociale et publique, avec ses obligations réciproques, qui constituent autant de conditions pour le développement social commun. C'est donc un côté de la plus haute importance que ce *côté conditionnel* de la vie humaine. Et cet ensemble de conditions dépendantes de la volonté humaine, et portant ainsi un caractère propre, forme une *science particulière*. La science morale détermine le but de l'homme, lui indique le bien qu'il doit faire, le perfectionnement auquel il doit aspirer, et les devoirs qui s'y rattachent; elle lui commande de faire tout ce qui peut y contribuer, elle lui fait par conséquent un devoir de rechercher les conditions nécessaires pour atteindre ce but. Néanmoins l'exposition de ces conditions fait l'objet d'une science particulière. Car de même que la morale commande à l'homme d'avoir soin de la vie et du développement de son corps, en abandonnant cependant à l'hygiène et à la médecine l'exposition des préceptes de santé; de même qu'elle lui prescrit de développer son intelligence dans les sciences et les arts, sans embrasser elle-même les sciences et les arts, de même elle ordonne à l'homme de rechercher toutes les conditions nécessaires à son but, sans être elle-même pour cela la science de ces conditions. La morale est une science générale de la conduite de l'homme; elle intervient dans toutes les sciences et dans tous les arts qui ont rapport à sa vie. Semblable au système nerveux, qui, dans le corps humain est lié par des filets avec

tous les autres systèmes, la morale se rattache à toutes les sciences, sans pourtant ôter à aucune sa spécialité. Il y a donc une science *spéciale* qui expose *l'ensemble des conditions dépendantes de la volonté humaine qui sont nécessaires pour l'accomplissement du but assigné à l'homme par sa nature rationnelle,* et cette science est celle du *droit,* dont nous avons ainsi trouvé une définition exacte et rigoureuse.

Mais nous avons encore à prouver que cette définition du droit est parfaitement conforme à ce que nous désignons dans la vie par *droit.* L'analyse expérimentale que nous avons instituée [1] vient ici naturellement pour corroborer et pour contrôler notre déduction. En effet nous appelons droit tout ce qui est une condition du développement humain, en tant que cette condition dépend de la volonté des hommes. Nous disons que l'enfant a droit à être élevé sous le rapport du corps et de l'esprit, parce que c'est là une condition de son développement, et une condition qui ne dépend pas de lui-même, mais de la volonté des autres. La propriété, l'un des objets principaux du droit, renferme aussi un ensemble de conditions pour le développement physique et intellectuel de l'homme. On exige également comme étant de droit naturel, que la société offre à chacun les moyens et les conditions pour qu'il puisse s'abandonner librement à la vocation qu'il a choisie conformément aux dispositions de sa nature. On demande que la société n'établisse pas d'entraves à l'exercice d'une profession; les castes, les corporations closes et les investitures héréditaires de fonctions sociales sont considérées comme contraires à la justice, parce qu'elles entravent le développement individuel et social. Chacun a le droit de s'instruire sur l'état social, parce qu'étant un membre de la société, tout ce qui la concerne le touche

[1] Voy p. 67.

aussi plus ou moins directement. Ainsi la publicité et la libre communication par la parole et les écrits sont des droits, parce qu'elles sont une condition pour le développement individuel et social. Ces exemples, qu'on pourrait facilement multiplier, prouvent que le droit consiste dans l'ensemble des conditions nécessaires au développement individuel et social de l'homme.

§ IV.

Distinction de la morale et du droit.

Après avoir trouvé le principe du droit, nous devons encore établir plus en détail la différence ainsi que les rapports qui existent entre le droit et la morale. Cette question est d'une haute importance pour la vie sociale; elle divise les philosophes comme les jurisconsultes qui l'ont résolue dans un sens très-différent. Tandis que la plupart des jurisconsultes modernes, plus versés dans les matières positives et plus accoutumés à saisir les conséquences pratiques de la solution qui est donnée à un problème, considèrent le droit comme une science séparée de la morale, les philosophes plus portés à concevoir l'union et les rapports qui existent entre les divers objets, et craignant d'ailleurs les conséquences dangereuses d'une complète séparation, ont, au contraire, plus ou moins confondu ces deux sciences. Il importe donc d'établir entre elles d'une manière rigoureuse les points de différence et de liaison [1].

[1] La question de la distinction entre la morale et le droit n'a pas seulement un intérêt théorique; elle est aussi d'une grande importance, quand il s'agit, dans le droit public, de déterminer les limites d'intervention de l'État dans les autres sphères de la vie et de l'activité humaine. Si l'État qui est l'institution sociale pour le maintien et l'application du droit ou de la justice, et qui à cette fin peut employer la contrainte, pouvait aussi embrasser dans ce but la moralité intérieure des hommes, toute liberté de conscience

Rappelons-nous d'abord que la morale est la science, non du bien en général, mais du bien dans ses rapports avec l'intention de l'homme. La moralité qui réside dans l'action pure ou désintéressée n'est qu'un mode spécial de la réalisation du bien. Bien en général est tout ce qui est fait conformément aux lois, aux principes qui régissent la nature des choses, et par lesquels s'exprime leur essence intime. Le bien est donc le principe universel pour toutes les actions humaines, à quelque ordre qu'elles appartiennent. Tout ce que l'homme fait doit être bien, un bien. Le bien comprend donc tout ce qui est juste, moral, religieux, tout ce qui est fait dans l'ordre spirituel et physique conformément aux principes qui les dominent. La vérité elle-même est un bien quand elle passe dans la vie par l'action et l'application. Mais pour résoudre la question qui nous occupe ici nous n'avons à envisager le bien que sous les *trois* points de vue suivants. Nous devons considérer :

1° *Le bien en soi*, ou le *bien absolu* qui embrasse :

2° *Le bien* par rapport à l'*intention*, au *motif* qui guide l'auteur ;

3° *Le bien* par rapport aux *moyens* et aux *conditions*, nécessaires pour son accomplissement, mais qui sont indépendantes de la bonne ou mauvaise intention de l'agent.

Le *bien en soi* se présente ainsi sous *deux* faces principales dont l'une est constituée par la *moralité* et l'autre par le *droit*.

Nous avons donc trouvé une unité supérieure pour ces deux

disparaîtrait. Rien n'empêcherait alors que l'État n'imposât aux membres de la société une morale comme il l'entendrait, qu'il ne prescrivît telle religion qu'il jugerait bonne et n'employât pour ces prescriptions les forces extérieures dont il peut disposer. C'est par cette raison que les philosophes et les jurisconsultes les plus éminents en Allemagne ont cherché à bien déterminer, dans le droit naturel, la distinction ainsi que les rapports entre le droit et la morale.

sciences ; il nous sera maintenant plus facile de préciser leur différence et leurs rapports. D'abord nous pouvons poser le principe suivant :

A l'ordre moral appartiennent toutes les actions qui ont une valeur en elle-même et dont le mérite ou le démérite doit être apprécié par la conscience et dont l'effet principal réside dans l'intention. C'est ainsi que la gratitude, l'amour, l'amitié, la bienveillance constituent avant tout des rapports moraux ; et bien qu'ils puissent se manifester par des actes externes, leur valeur est dans l'intention ; les effets extérieurs ne sont que des signes dont le sens est à chercher dans l'intimité de la conscience ;

A l'ordre juridique, au contraire, appartiennent toutes les actions qui sont une condition d'existence et de développement pour la vie humaine, et dont la réalisation doit être rendue indépendante de la bonne ou mauvaise intention. Leur valeur est relative et appréciable dans les effets extérieurs par une autorité sociale.

I. La *différence* qui existe entre la morale et le droit se laisse résumer dans les points suivants ;

1° La morale considère *l'intention* dans laquelle une action est accomplie ; le droit regarde *l'action en elle-même ;* l'une envisage ainsi l'acte dans sa source, l'autre plus dans ses effets.

2° Les préceptes moraux sont *absolus, invariables,* indépendants des lieux et des temps ; les préceptes du droit, ou les lois juridiques sont *relatifs* et variables, parce que les conditions d'existence et de développement changent avec les lieux, les époques de culture, les mœurs, etc. Sans doute, le principe fondamental du droit est invariable, éternel : il impose partout et toujours l'obligation de fournir à chacun les moyens nécessaires pour son développement ; mais ces moyens eux-mêmes varient avec la nature des individus et des nations.

3° La conscience *intime* est seule juge de la moralité ; mais

comme le droit se laisse reconnaître *extérieurement*, on peut et l'on doit établir des lois sociales applicables à chacun par une autorité constituée à cet effet.

4° De la résulte que les obligations de droit peuvent être exigées au besoin, par la contrainte; elles sont *coercibles;* ce caractère n'est cependant que secondaire pour la distinction du droit d'avec la morale, parce que la différence subsisterait quand même la moralité des hommes fût assez parfaite pour rendre toute contrainte superflue.

5° La morale enfin est une science *formelle* et *subjective,* parce qu'elle considère seulement l'intention et le sujet qui la manifeste; la moralité est la forme subjective du bien; le droit, au contraire, qui s'attache au fond, au contenu, à la matière de l'acte, est à cet égard une science *matérielle* et *objective.*

La différence entre la morale et le droit se trouve ainsi établie d'après les caractères essentiels qui résultent de la nature de ces sciences. Nous n'avons pas adopté ces distinctions superficielles qui au premier aspect paraissent satisfaisantes, mais qui s'évanouissent aussitôt qu'on commence à approfondir la matière et à tirer des conséquences pratiques. Nous ne disons pas que la morale se rapporte à l'individu et le droit à la vie sociale ou qu'il est la morale appliquée à la société, parce que les deux sciences concernent également la vie individuelle et sociale de l'homme. Nous n'admettons pas non plus que la morale existe seulement pour la vie de l'esprit, tandis que le droit se rapporterait à l'homme à la fois comme être physique et spirituel, parce que l'homme doit aussi moraliser ses rapports physiques. Nous rejetons également l'opinion d'après laquelle la différence entre la morale et le droit est considérée comme une simple question de temps ou de culture humaine, et selon laquelle le droit serait cette portion toujours croissante de la morale que la conscience publique aurait jugée actuellement

applicable dans la société et exigible au besoin par contrainte. La différence entre les deux sciences se fonde, comme nous l'avons vu, sur des caractères constants qui ne peuvent pas s'effacer avec le temps. Par ce motif nous n'admettons pas non plus que le droit ait sa raison dans l'imperfection morale, ou même dans la dégradation de la nature humaine, et qu'un ordre de droit serait inutile, sans objet, si tous les hommes connaissaient et remplissaient leurs devoirs moraux. Car le droit est fondé dans un élément intégrant indestructible de la nature humaine, dans cette nature *conditionnelle* qui établit éternellement la différence entre l'homme et l'Être absolu. Il en est de l'élément du droit comme de tous les éléments constitutifs de la nature humaine, qui, par le développement successif de la vie, ont acquis une existence sociale. Ces éléments subsisteront toujours dans l'individu comme dans la société et ne s'effaceront jamais l'un dans l'autre. Le droit ne sera pas plus absorbé un jour dans la morale que celle-ci ne le sera dans la religion, ou que la religion, comme le veut une doctrine moderne, ne s'effacera dans la philosophie.

II. Les *rapports* qui existent entre la morale et le droit se laissent déterminer de la manière suivante :

1° *Tout ce qui est commandé ou défendu par le droit est aussi commandé ou défendu par la morale;* car celle-ci attire dans son domaine tous les préceptes du droit et les revêt d'une nouvelle sanction. Elle prescrit à chacun comme un devoir général de remplir ses obligations juridiques, non-seulement en vue d'une autorité extérieure qui peut l'y contraindre, mais, avant tout, de bonne volonté, librement. Cette sanction des préceptes de droit, établie par la morale, ne détruit pas leur caractère juridique, pas plus que la sanction plus élevée, donnée encore par la religion. Car celui qui est pénétré de la conviction que l'ordre de droit est dans la volonté de Dieu regardera une

infraction contre cet ordre comme une désobéissance à une loi divine.

2° *Mais d'un autre côté, tout ce qui est commandé ou défendu par la morale, n'est pas commandé ou défendu par le droit;* non pas que le droit puisse défendre ce que la morale commande ou prescrire ce qu'elle défend ; mais comme la morale, par son caractère formel, est plus vaste que le droit, il s'ensuit que son cercle embrasse, sous une face importante, toutes les actions du droit; tandis que la sphère plus restreinte du droit, touchant, non pas la forme, mais le fond des actions, ne se rapporte pas à toutes les obligations morales. A cet égard les actions morales, dans leur source interne, sont en dehors de la sphère du droit. Celui-ci ne s'en occupe pas, il ne les commande pas plus qu'il ne les défend.

Pour exprimer cette différence entre la morale et le droit, on dit quelquefois que le droit *permet* ce qui est défendu par la morale. Mais l'expression est impropre; car le mot de *permission* implique une connexité, une espèce de complicité entre le droit et une action moralement défendue. Or le droit ne se trouve dans aucun rapport avec elle, il lui est étranger; l'action n'existe pas pour le droit. C'est ainsi que la morale défend l'égoïsme, l'ingratitude, etc. ; le droit ne permet pas ces actes, il ne s'en occupe pas, il n'a pas de prise sur eux, parce qu'ils sont en dehors de son domaine.

Des considérations que nous venons d'établir sur la différence et les rapports qui existent entre la morale et le droit, résulte avec évidence qu'il n'y a pas d'*opposition* entre ces deux sciences. Il ne peut pas y avoir une morale injuste ou un droit immoral; leurs domaines, tout en étant distincts, se trouvent dans des rapports nombreux et intimes. La morale et le droit concourent au même but, le perfectionnement de l'homme et de la société, mais leurs moyens, leurs voies sont distinctes.

L'une s'attache à améliorer l'homme intérieur, la source de tous ses actes, la volonté; l'autre, pour *assurer* à la vie ses moyens de développement, les rend indépendants de la bonne ou mauvaise volonté des individus et est ainsi une garantie de la marche régulière de la société. De plus, le droit dont les préceptes reçoivent de la morale une nouvelle sanction, aide de son côté au développement de la moralité ; car le perfectionnement moral étant un but essentiel de l'homme et de la société, le droit, qui doit assurer à tous les buts les moyens de réalisation, doit aussi fournir les conditions individuelles et sociales de la moralité humaine. Le droit et la morale se prêtent ainsi un mutuel appui; séparés et en désaccord, ils jetteraient le désordre dans la société ; mais distincts et harmonisés ils sont deux puissants leviers de tout véritable progrès. En montrant le danger résultant de la confusion de ces deux sciences, nous n'insistons pas avec moins de force sur la nécessité de leur accord. Que les législateurs, les publicistes, les hommes politiques n'oublient donc pas qu'il n'y a aucune loi, aucune institution qui puisse se maintenir ou qui puisse produire un bien social, si elle est contraire aux lois de la morale; qu'ils n'oublient pas que les moyens qui peuvent être employés pour agir sur les hommes, tout en étant juridiques et légaux, doivent encore être moraux. L'histoire des peuples prouve, par bien des exemples, qu'ils ont souvent chèrement expié la faute d'avoir sacrifié à un intérêt plus ou moins passager les éternels principes de la morale. Il faut donc des lois civiles et politiques en accord avec la morale, des hommes qui les exécutent dans l'esprit de la moralité, et un gouvernement qui, loin de heurter les principes et les sentiments moraux, s'attache à les développer par tous les moyens que le droit met à sa disposition.

§ V.

Résumé de l'analyse du droit.

Les points principaux qui caractérisent la notion analytique du droit que nous venons d'établir, sont les suivants :

1° D'après cette notion, le *droit* se distingue nettement de la *morale*. Faisant abstraction de l'intention, des motifs qui peuvent déterminer une action, le droit ne concerne que les rapports *conditionnels* de la vie humaine; et ces conditions, étant un fait extérieur, se laissent déterminer et réaliser sans qu'on ait égard à la bonne ou mauvaise volonté de celui qui doit les fournir. Le droit doit être exécuté bon gré mal gré, parce que ce qui est une *condition* de la vie et du développement de tous, ne doit être laissé à l'arbitre de personne. La moralité des actions disparaîtrait-elle entièrement, la justice devrait encore être exécutée pour préserver le monde social de sa ruine complète. *Fiat justitia* ne *pereat mundus*. La justice règle les actions et les rapports conditionnels de l'homme, elle abandonne la moralité à la conscience, dont elle n'a pas à scruter les secrets, et à l'éducation à laquelle elle fournit les conditions d'organisation.

En fondant ainsi le droit dans la conditionnalité de la vie humaine, on arrive à un *critérium* de justice qui peut être admis de tout le monde, et par conséquent adopté dans toute législation. Bentham, qui reconnaissait le vice de tous les principes moraux pour la législation, établissait l'utilité comme critérium de la bonté et de la justice des actions de l'homme; mais d'un côté, ce principe est, comme nous l'avons vu, trop vague, et, d'un autre côté, Bentham, en définissant l'utilité, ce qui procure le plus de plaisir, tombe dans les mêmes difficultés d'application que les partisans des principes moraux, parce que les

peines et les plaisirs sont des affections tout internes, bien difficiles à connaître, très-variables d'un individu à un autre, et par conséquent impropres à devenir des principes généraux pour la législation.

2. La notion du droit qui vient d'être développée est *universelle;* elle s'étend sur toute la vie humaine, sur tous les rapports physiques et intellectuels, se rapporte à tous les buts rationnels, individuels ou sociaux, en comprenant les conditions nécessaires pour les atteindre. Le droit se rapporte ainsi aux buts religieux, scientifiques, artistiques, commerciaux de l'homme et de la société; cependant il ne les touche que *d'un seul côté,* du côté *conditionnel,* c'est-à-dire en tant qu'ils dépendent de conditions qui doivent être fournies pour qu'ils puissent exister et se développer. Cette vérité deviendra importante pour déterminer les rapports de l'État, qui est l'institution sociale du droit, avec les autres branches de l'activité humaine. Nous verrons que l'État, quoiqu'il se rapporte à tous les buts de l'homme et à toutes les sphères de l'activité sociale, ne doit cependant pas, pour ne point dépasser les limites tracées par le droit, intervenir dans leur organisation intérieure, mais se borner à fournir les conditions de leur existence et de leur développement.

3. A cause de ce caractère, le droit, d'après la notion donnée, respecte dans tous les rapports la *liberté* individuelle, en tant qu'elle s'applique à la vie et à la conduite personnelle. Chacun reste libre de se servir des moyens que la société et l'État en particulier lui offrent pour exister et pour se développer en sa qualité d'homme, pourvu que le non-usage de ces moyens n'implique pas une lésion de droit vis-à-vis des autres membres de la société. Le droit ne force aucun homme de faire ce qui est un bien pour lui seul. Quoique le droit se rapporte comme condition aux buts les plus élevés de l'homme, aucune autorité extérieure n'a le droit d'y conduire l'homme malgré lui; chacun

est maître de sa destinée; son devoir moral est de l'accomplir, mais son droit consiste seulement en ce qu'on lui fournisse les conditions extérieures qui doivent l'aider à atteindre ce but. Cette action du droit rend donc impossible tout despotisme portant atteinte à la liberté personnelle, de quelque genre qu'il soit, religieux, moral ou physique, despotisme qui, sous le prétexte de guider et de régulariser le développement, impose souvent à la vie sociale des buts qui sont en opposition avec la nature de l'homme et contraires à sa raison.

4. Le droit, d'après la notion que nous avons trouvée, se présente sous un caractère *positif* et affirmatif; loin d'être une pure *restriction* de la liberté individuelle ou d'aboutir seulement à la répression des écarts de cette liberté, il est un principe d'*extension* pour l'activité individuelle et sociale. La plupart des notions qui ont été établies sur le droit ont ce défaut commun d'être purement restrictives ou négatives et de présenter le droit sous une face très-secondaire. Mais le droit est avant tout un principe d'action, d'aide et de secours mutuel; il rapproche les hommes, resserre tous les liens sociaux, et il est, par cette raison, un élément fécond de la sociabilité humaine.

§ VI.

III. *Du droit considéré sous le point de vue synthétique.*

Les recherches psychologiques et anthropologiques sur la source et la nature du principe de la justice nous ont conduit à une notion précise qui nous permet de saisir parmi les rapports sociaux le genre spécial qui est constitué par le droit. La justice nous apparaît comme une idée fondamentale découlant de la nature de l'homme, se développant et se perfectionnant avec cette nature dans la vie sociale. L'analyse que nous venons de

faire de cette notion peut suffire au jurisconsulte; mais la philosophie, en cherchant à ramener tous les principes qui dominent les diverses sciences à un principe suprême, seul propre à établir l'unité et l'enchaînement entre tous les domaines de l'existence, doit aussi remonter à la dernière source de l'idée du droit, pour mieux établir la liaison entre cette science et toutes celles qui trouvent une application dans la vie sociale. Nous allons donc compléter les recherches analytiques par quelques considérations synthétiques.

Conception synthétique du droit.

Le droit, se rapportant à la face *conditionnelle* de la vie humaine, tient nécessairement à la nature finie, bornée de l'homme et de l'humanité. Si l'homme se suffisait à lui-même, sans coexister avec d'autres êtres dont la vie et le développement enlacent sa propre existence, la justice n'aurait pas d'application extérieure, elle se bornerait au règlement des rapports intérieurs de la vie personnelle qui serait nécessairement parfaite. Mais la justice dans la vie bornée, conditionnelle des hommes, est avant tout un principe d'aide et de secours mutuel. Les hommes coexistent les uns avec les autres, sont dans leur développement dépendants les uns des autres, et doivent rechercher les moyens les mieux appropriés pour se garantir chacun une sphère d'action propre et pour s'entr'aider dans la communauté de la vie. La vie de l'homme et de la société est, à cet égard, un reflet de la vie universelle. Tout dans l'univers s'enchaîne et se trouve dans une dépendance réciproque. Aucun genre d'êtres ne peut vivre ou se développer isolément. L'univers est un *organisme* dans lequel toutes les parties sont également essentielles, toutes en rapport avec toutes, remplissant des fonctions qui toutes concourent au même but, à la

conservation de l'ordre et de l'harmonie, où chaque être particulier conserve une sphère propre dans la communauté et la solidarité de la vie universelle.

Or, l'univers se divise en deux ordres principaux, liés entre eux, unis par un principe commun supérieur, mais obéissant chacun à des lois qui résultent de leur nature spéciale. L'ordre *spirituel* et l'ordre *physique* sont, non pas séparés, mais distincts et régis d'une manière *prédominante,* l'un par des lois *nécessaires* s'imposant impérieusement aux existences individuelles qui n'ont pas le pouvoir de s'y soustraire; l'autre, par des lois s'adressant à l'intelligence et à la *liberté* d'êtres moraux, qui peuvent les méconnaître, leur désobéir, en faire une fausse application et jeter ainsi la perturbation dans leur vie morale et sociale. Mais l'ordre physique et l'ordre moral sont organisés *l'un en vue de l'autre;* les mêmes lois *fondamentales* les régissent et se revêtent seulement d'un caractère différent dans leur application à ces deux ordres distincts. Or, cette unité d'organisation de l'univers dans ses deux moitiés, cet enchaînement de toutes les parties, cette harmonie qui garantit l'individualité de chaque être et la variété de toutes les espèces dans l'unité générale, cette correspondance entre le but et les moyens de chaque être, cette gradation dans la création à partir du premier germe de la vie jusqu'à l'homme qui par sa raison conçoit aussi une raison première de tout ce qui est : tout atteste l'*existence d'un Être suprême, infini et absolu.* Et cet Être n'est pas une substance immobile, agissant aveuglément; source des intelligences, il doit être l'intelligence infinie; source de notre volonté, de notre amour, il doit être la puissance et l'amour infini.

Dieu est *absolu;* mais dans le monde tout est relatif et *conditionnel;* et cette conditionnalité qui est dans la nature des êtres créés, doit aussi se montrer dans toutes les manifestations de

leur vie. Mais par là aussi tout se tient, tout s'engrène, tout est conditionné, de près ou de loin, par tout. Et Dieu, comme être vivant et intelligent, intervient comme Providence dans la vie universelle pour assurer à tous les êtres animés l'accomplissement du but qu'il leur a assigné. Dieu, il est vrai, a donné à chacun d'eux les moyens qui correspondent au but de son organisation. Cependant ces moyens, consistant dans des forces ou des facultés, peuvent être bien ou mal appliqués par des êtres finis et bornés ; c'est donc aussi pour maintenir l'ordre et l'harmonie générale du monde qui pourraient être troublés par cette fausse application, que Dieu assure l'exécution des lois qui tirent de lui leur origine. Source éternelle de toute existence, Dieu est aussi l'ordonnateur de toute vie ; auteur des êtres finis et conditionnels, il répartit sans cesse à tous, les moyens de vie et de développement conformément à leur nature spéciale et en vue du plan général du monde.

Or, c'est cette action de Dieu qui est appelée la *justice*, action universelle qui s'exerce dans le monde physique comme dans le monde spirituel, moral et social, et dans chacun suivant les lois de son organisation particulière. Dans la Nature, Dieu maintient tout dans les justes rapports, ordonne tout, d'après les lois générales, selon les temps et les lieux ; dans ce domaine, l'action divine est plus uniforme, plus égale, en continuité nécessaire, d'après le caractère propre de la Nature. Dans l'ordre spirituel, Dieu, en créant des êtres libres et en les rendant capables de connaître les principes universels, les lois d'organisation de tous les domaines de l'existence, de se connaître eux-mêmes dans leur nature intime et de se gouverner individuellement et socialement d'après les lois d'unité, d'harmonie, de coexistence et de conditionnalité, a voulu aussi que l'organisation de toute leur vie fût, avant tout, l'œuvre de leur intelligence, de leur spontanéité, de leur liberté. Dieu

n'intervient donc dans le monde moral que pour autant que la liberté des êtres intelligents et toute la disposition de la vie le permettent. Ayant donné aux hommes le pouvoir de comprendre la vérité, le bien et la justice comme des idées divines et universelles, d'après lesquelles il dispose sans cesse toutes les choses, Dieu a aussi fixé l'idéal de l'organisation sociale sur la base de la justice comme prix de leurs efforts, comme dernier but de leur perfectionnement graduel. Et dans cette voie vers une entente et une application de plus en plus parfaite de la justice, l'ordre de l'univers, dans l'enchaînement de toutes ses parties, dans le concours général de toutes les sphères, de toutes les fonctions, de toutes les existences vers un but commun sous des lois communes, peut servir à la fois de premier modèle et de guide conduisant l'esprit à la source première du droit, à la justice divine qui se manifeste dans le monde physique et moral.

La justice est ainsi comprise comme une idée divine, infinie, absolue; virtuellement innée dans toute intelligence, elle atteste l'affinité de l'esprit avec Dieu; but de la volonté libre, elle révèle la puissance organisatrice de l'homme; envisagée de ce point de vue supérieur et appliquée dans la vie sociale, elle élève l'homme au-dessus de lui-même, le dégage de son individualité étroite en le mettant en communication de vie avec tous les êtres animés; elle donne enfin à toutes les lois, à toutes les institutions une sanction supérieure en les faisant concourir à l'accomplissement de la destination universelle établie par la Providence et en les unissant ainsi, dans la pensée et dans le sentiment de l'homme, à la religion.

La justice a sa source dernière en Dieu ; elle est une manifestation de l'action divine dans le monde, et, comme telle, elle comprend l'*ensemble des moyens employés par la Divinité pour assurer l'exécution du plan général du monde et l'accom-*

plissement des buts qu'elle a assignés à tous les êtres animés. Dieu rend, dans l'infinité du temps et à chaque moment, la justice à tous les êtres. Tous reçoivent de lui les moyens de vie et de développement selon leur nature spéciale et leur capacité interne. L'action de la justice divine se règle ainsi dans l'humanité selon les facultés, les dispositions, selon tout l'état intellectuel et moral des hommes; elle corrige le mal par le bien, quoique ce bien soit nécessairement senti par l'homme vicieux comme une *peine;* elle fournit à chacun les moyens de se relever ou d'avancer de plus en plus dans la voie du bien. Cette action de la justice divine, qui embrasse la vie universelle dans une unité de but et de moyens, peut échapper à la vue étroite des intelligences qui ne saisissent qu'une portion restreinte de la vie de l'homme et de l'humanité; mais l'esprit qui acquiert une vue d'ensemble sur le développement historique de l'humanité, qui a la conviction d'une vie future, peut se reposer dans la pensée consolante que la Providence conduira aussi l'humanité, par la voie de la justice, à sa destinée, et qu'elle unira la vie actuelle de tous à leur vie future, selon leur mérite et leur démérite, et en vue du but éternel que tous ont reçu les moyens d'atteindre [1].

[1] Voy. *Cours de philosophie,* tom. II, p. 295 et suiv.

CHAPITRE III.

DÉVELOPPEMENT DU PRINCIPE DU DROIT DANS SES ÉLÉMENTS PRINCIPAUX.

§ Ier.

Le droit considéré par rapport aux personnes et aux choses, ou du sujet *et de* l'objet *du droit.*

Comme le droit a sa raison dans la nécessité du développement de l'homme en tant qu'être moral et raisonnable, le seul *sujet* du droit est l'*homme*, et le seul but auquel le droit se rapporte, c'est l'accomplissement du but rationnel de la vie individuelle et sociale. Un être qui a la conscience de lui-même, et qui est doué de raison et de liberté, est appelé une *personne;* il est une personnalité.

Le droit se rapporte donc, dans son fondement et quant à son but, à des personnes, c'est-à-dire le droit a un caractère essentiellement personnel; et, par cette raison, la division qu'on établit ordinairement en *droit personnel* et en *droit réel*, comme deux parties coordonnées, n'est pas exacte. Tout droit est d'abord et avant tout *personnel.*

Le droit se rapporte sans doute aussi à des choses, en tant que ces choses sont des conditions physiques pour le développement de l'homme, mais ce droit concernant les choses ne forme qu'une partie *subordonnée* du droit personnel.

Le *sujet*, c'est-à-dire l'être qui est le possesseur du droit, c'est

l'homme, qui, dans cette qualité, est appelé *personne juridique*.

L'*objet*, ou le contenu du droit, est tout ce qui est une condition dépendante de la volonté, pour que l'homme puisse se développer et remplir ses buts rationnels.

Ces conditions sont, d'une part, des *choses* du monde extérieur, en tant qu'elles doivent être transformées par l'activité de l'homme pour qu'il puisse s'en servir.

D'autre part, ce sont des conditions fournies par l'esprit ou les *actions* proprement dites, par exemple, les *actions* intellectuelles, l'instruction, l'éducation, etc.

Toutes ces conditions, soit physiques, soit intellectuelles, forment *l'objet*, ou le contenu du droit. Ainsi le droit *réel* qui embrasse les choses extérieures, ne forme qu'une partie de l'objet du droit; l'autre partie est formée par des actions plus ou moins intellectuelles.

Au fond tout droit est fondé sur des actions, parce que toutes les conditions qui en sont le contenu, et celles mêmes qui se rapportent à des choses extérieures, doivent être remplies par une activité quelconque de l'homme, soit extérieure, soit intérieure.

Quant aux *rapports* entre le sujet et l'objet du droit, le premier est et doit toujours être considéré comme le *but*, et l'autre comme le *moyen*. Et ce serait renverser entièrement l'ordre dans les principes du droit, que d'avilir la personnalité humaine au point d'en faire seulement un objet de droit, c'est-à-dire de considérer un homme uniquement comme moyen, comme chose utile à d'autres hommes; de placer l'objet ainsi au-dessus du sujet en employant des personnes au service des choses, au lieu de faire servir les choses au profit des personnes. Cette violation de la personnalité humaine est aujourd'hui encore maintenue par quelques législations peu avancées. Mais le progrès de l'intelligence du droit naturel la fera disparaître succes-

sivement. Chaque homme est but pour soi-même; par là il a une valeur absolue sur laquelle se fonde aussi la dignité morale, qui exige que l'homme soit respecté, dans ce caractère, par ses semblables. Chacun est maître de sa personne, et aucun n'a de droit sur la personne de ses semblables. L'homme ne doit jamais être traité comme une chose, ou comme un pur moyen. Par cette raison le système pénal, par exemple, qui applique à un homme la peine de mort afin d'inspirer aux autres la terreur, repose sur une violation du principe fondamental du droit naturel, parce qu'il ne fait de la personne qu'un moyen de terrifier les autres.

Les hommes peuvent se servir volontairement entre eux comme moyens, non pas par leurs personnes, mais par leurs actions, par leurs prestations réciproques; jamais par leur personne entière, dont la dignité doit être respectée et qui doit rester inviolable.

§ II.

De la raison ou du titre du droit.

Il ne peut pas y avoir de droit sans une raison ou un titre sur lequel il soit fondé. La raison de droit consiste dans l'union des deux termes du rapport conditionnel par lequel le droit est constitué. Ces deux termes sont par conséquent, d'un côté, le *but* rationnel de la vie dont l'accomplissement est conditionné par une prestation quelconque de l'homme; d'un autre côté, le *moyen* qui est la condition nécessaire à la poursuite du but général ou particulier de la vie humaine, et qui comprend les diverses prestations de l'individu ou de la société. Le droit en général et les droits particuliers n'existent que par l'union de ces deux éléments constitutifs. Prouver un droit, c'est prouver l'existence de ces deux éléments. De même tout changement

dans le rapport de ces termes entraîne un changement dans le droit. Quand le but s'éteint, ou est rempli, les moyens qui avaient été fournis à cet effet par un individu ou par la société, doivent recevoir une autre destination. Cette vérité importante est souvent méconnue dans la vie sociale où nous voyons des lois, des institutions d'une époque survivre au but pour lequel elles avaient été créées et devenir alors une source d'abus et un obstacle au progrès social.

La raison ou le titre de droit (*ratio juris, titulus*) est double ; elle est ou *générale* ou *spéciale*.

La raison *générale* du droit réside pour l'homme dans sa nature rationnelle, pour le développement de laquelle il peut prétendre aux conditions essentielles qui y sont nécessaires ; ce titre général du droit exige que l'homme trouve, dans le milieu social où il vit, les conditions premières et essentielles d'existence et de développement physique et intellectuel. Le titre général du droit se rapporte ainsi aux droits généraux primitifs qui résultent immédiatement de la nature humaine et qui ont été appelés par cette raison droits naturels par excellence [1]. Ces droits, l'homme les possède envers tous en particulier, et envers la société comme telle, qui doit les reconnaître et les garantir.

Mais outre ce titre et ces droits généraux, il y a des titres *spéciaux* qui se rapportent à des droits particuliers, que l'homme *acquiert* et possède, non pas envers la société, en général, mais envers des personnes particulières. Ce titre et ces droits ne sont acquis, en général, que par contrat ou convention. Ces droits, il est vrai, se rapportent toujours plus ou moins à un droit général, primitif ou naturel, mais qui est déterminé et précisé par la convention, et devient la base du rapport juridique *individuel*.

[1] Voy. § 4 de ce chap., et Partie spéc., chap. 1.

Car les droits généraux et primitifs de l'homme, quand ils concernent, de la part des autres, non pas des omissions, mais des actions positives, ne peuvent, en général, trouver de réalisation que par convention, seule forme par laquelle des êtres libres et raisonnables entrent dans un rapport juridique personnel. Toutefois il y a des actions qui, tout en partant d'une personne, peuvent être considérées comme des actions sociales, parce que la société comme telle les fait accomplir par quelques-uns de ses membres. C'est ainsi que l'homme a un droit général primitif à ce qu'il trouve, dans la société, les moyens de s'instruire; et la société fait remplir cette obligation envers lui par un enseignement à l'exécution duquel elle pourvoit par ceux qu'elle désigne à cet effet. Mais quand un homme veut se faire instruire par telle ou telle personne de son choix, il ne le peut qu'en se faisant un titre spécial par une convention.

Le titre spécial est toujours basé sur le titre général du droit, qui lui est supérieur et antérieur, et que l'homme ne peut perdre par aucun fait, par aucune action, parce qu'il lui est inhérent à cause de sa nature rationnelle. Des conventions par lesquelles ce titre serait détruit en tout ou en partie, seraient nulles en droit.

§ III.

Le droit considéré comme faculté *ou* capacité *de droit qui se divise en* prétentions *et en* obligations.

La faculté ou la capacité du droit est le pouvoir de posséder des droits ou d'entrer dans un rapport juridique. Cette faculté se fonde comme le titre du droit sur la qualité d'homme, en tant qu'être raisonnable ; comme cette qualité est innée à

l'homme et ne peut jamais se perdre, l'homme dans aucune circonstance et par aucun fait ne perd la faculté du droit. L'homme reste toujours un être capable de se développer et de se perfectionner, et le droit n'existe que pour lui en fournir les conditions. Il y a des hommes qui manquent de la raison proprement dite, comme les enfants et les aliénés; mais ils ont et conservent la nature humaine; la raison peut naître ou renaître, et le droit exige que la société remplisse, à l'égard de ces êtres humains, les conditions nécessaires pour qu'ils soient élevés ou rendus à la raison. La faculté du droit est donc aussi impérissable que la nature humaine de l'individu.

Ceux des philosophes et des jurisconsultes qui déduisent le droit non pas immédiatement de la nature de l'homme, mais du *consentement,* de la *volonté générale,* ou d'un contrat, refusent la faculté du droit aux hommes qui ont manqué à leurs obligations, ou qui ne peuvent pas les remplir. Mais le droit n'est pas une création de la volonté des hommes et ne se fonde pas non plus sur la réciprocité d'obligations. Il y a une justice à exercer envers tous les êtres humains, dans quelque état de faiblesse ou de dépravation qu'ils se trouvent. Et ces droits sont reconnus par toute conscience élevée.

La faculté générale du droit se divise, selon qu'une personne a à recevoir ou à remplir des obligations juridiques, en *prétentions,* d'un côté, et en *obligations,* d'un autre côté.

Le droit se présente ainsi sous un double aspect. Il contient, d'un côté, la prétention ou la faculté de prétendre à ce qu'une condition nécessaire pour le développement de la vie soit fournie par une personne; et, d'un autre côté, l'obligation de la personne qui, étant capable de la fournir, se trouve particulièrement engagée vis-à-vis d'une autre à la remplir.

Ce rapport juridique entre deux personnes peut être *d'origine naturelle;* par exemple, le rapport de droit entre parents et

enfants; ou il peut être *le résultat d'un engagement volontaire.*

Le droit se présente toujours sous ces deux aspects et il les comprend tous les deux. Dans le langage ordinaire, il est vrai, on entend par droit seulement la *prétention,* et on oppose le *droit* à l'*obligation.* Mais c'est par suite d'une analyse incomplète de la notion du droit, que cette faute est commise : le *droit* est le *principe général objectif* qui se divise en *prétention subjective,* d'un côté, et en *obligation subjective,* d'un autre côté. Il est important de ne pas méconnaître cette vérité; car celui qui a à remplir une *obligation* peut, de son côté, exiger que cette obligation soit acceptée par l'autre; et, comme la prétention et l'obligation se correspondent et s'enchaînent, il pourrait être lésé dans ses droits par la non-acceptation. Par exemple, l'individu peut exiger que la société lui fournisse les conditions pour son développement intellectuel; il peut prétendre à une instruction. Mais, de son côté, la société peut exiger qu'il accepte une instruction quelconque; car l'homme non instruit met en danger la société sous l'un ou l'autre rapport; il est incapable de remplir son obligation envers ses concitoyens et la société, en général. Il en est de même de toutes les obligations. Dans le droit, comme dans la vie sociale, toutes les parties sont intimement liées; chaque partie, pour bien fonctionner, exige que toutes les autres reçoivent ce qui leur est dû. C'est ainsi que, dans la société, tous les membres sont intéressés à ce que chacun se serve des moyens auxquels il peut prétendre, qu'il fasse usage de ses droits; parce que la non-acceptation ou le non-usage porte toujours, par ses conséquences, une atteinte quelconque aux prétentions légitimes des autres. Un électeur, par exemple, en ne concourant pas à l'élection, qui est pour lui un droit, se soustrait à une obligation, et trouble plus ou moins les rapports sociaux. Dans le droit positif, on néglige presque entièrement de considérer sous cet aspect les prétentions juridiques; mais on méconnaît par là un

côté très-important du droit, la réciprocité de l'obligation et de la prétention, mépris qui peut avoir de funestes résultats pour la vie sociale.

§ IV.

De la distinction des droits en droits primitifs et droits dérivés.

La principale distinction établie entre les droits est celle qui les divise en *droits primitifs,* nommés aussi *droits naturels* ou *absolus,* et en droits *dérivés* ou *secondaires,* nommés aussi *conditionnels* ou *hypothétiques.*

La première classe comprend les droits qui résultent immédiatement de la nature de l'homme, et qui sont la base et la condition pour pouvoir en acquérir d'autres. Ces droits *primitifs* naissent ainsi avec l'homme, et il peut les faire valoir, dans toutes les circonstances, devant qui que ce soit, et sans qu'il soit besoin, pour les faire reconnaître, d'un acte de sa part ou de la part des autres. Ils sont la condition indispensable pour que l'homme puisse se montrer dans son caractère de personne juridique. On appelle encore ces droits, droits *innés* et *absolus,* et on compte parmi eux le droit de chaque homme à sa vie, à la liberté, à la dignité, à l'honneur, etc.

L'existence de ces droits a été niée tantôt par ceux qui considèrent les abus et les extravagances que la doctrine des droits naturels a engendrés dans l'histoire politique moderne, tantôt par ceux qui absorbent complétement l'individu dans la société et ne lui reconnaissent pas plus de droits que la société ne trouve bon de lui en octroyer. Si les premiers repoussent les droits naturels dans une pensée de stabilité et de conservation, ceux-ci les rejettent au nom du mouvement et du progrès, afin que le développement social ne soit pas entravé par les prétentions ou les exigences individuelles. Ces deux partis extrêmes sont

également dans l'erreur et méconnaissent une vérité dont nous sommes redevables au christianisme. L'antiquité, qui ne voyait dans l'homme que le citoyen, le membre passager de la cité ou de la société politique, ne pouvait pas reconnaître l'existence de ces droits. Mais le christianisme, en ramenant l'homme à l'Être absolu, en voyant en lui le membre spirituel d'un ordre supérieur et éternel, l'a élevé au-dessus de toutes les formes variables de la société civile et politique, et a posé par là, en forme religieuse, un principe qui s'est développé dans les sentiments, l'intelligence et les actions de l'homme, et qui a trouvé, par la philosophie du droit, sa formule sociale dans la théorie des droits naturels et absolus. Qu'on n'objecte pas contre cette origine religieuse le fait que les publicistes du dix-huitième siècle, qui ont le plus vivement insisté sur la reconnaissance de ces droits, loin d'en trouver la source dans le christianisme dont ils étaient souvent les adversaires, les faisaient dériver de la nature ou d'un état de nature; ces doctrines naturalistes n'ont été que la contre-partie des théories qui absorbaient l'homme et la société dans la religion et l'institution religieuse. En se tenant éloigné de ces extrêmes, il faut reconnaître la source des droits éternels de la personnalité humaine dans le véritable esprit chrétien qui, malgré les aberrations nombreuses du développement religieux, forme la trace lumineuse des civilisations modernes et a inspiré, à leur insu, par les traditions et l'éducation, ceux mêmes qui croyaient s'en être le plus affranchis.

Les droits naturels de la personnalité se rapportent ou aux *qualités* ou aux *facultés* constitutives de l'homme. Les premiers, par exemple, ceux de la dignité, de l'honneur, etc., ont cela de particulier qu'ils ne sont pas seulement absolus, mais encore illimités, parce qu'ils n'entravent en rien les droits analogues des autres. Plus les hommes respectent leur propre dignité et celle des autres, plus ils agissent conformément au droit aussi bien qu'à la

morale. Les droits naturels, au contraire, qui se rapportent aux *facultés* et par suite aux *actions* qui en découlent, sont sujets à restriction dans la vie sociale. Le droit n'est absolu que pour leur exercice et leur développement, *en général;* les applications *particulières* doivent être réglées d'après le principe du concours des droits.

Les droits *dérivés* sont ceux qui ne résultent pas immédiatement de la nature de l'homme, mais dont l'acquisition demande encore un *acte* de sa part. Il sont acquis par l'activité de l'homme; l'acte qui les lui procure est fait par l'homme seul ou conjointement avec d'autres. Comme ces droits ne s'acquièrent que dans certaines circonstances, on les a aussi appelés des droits *hypothétiques, contingents* ou *éventuels*. On cite ordinairement parmi ces droits le droit de propriété, comme résultant d'un certain acte, soit de la première occupation, soit du travail. Avec plus de raison, on peut ranger parmi ces droits tous ceux qui sont acquis par des contrats, parce que le contrat présuppose l'action et la disposition libre de plusieurs individus.

Il y a donc de la vérité dans cette distinction en droits absolus et dérivés, parce qu'il y a en effet des droits qui résultent immédiatement de la nature de l'homme, comme, par exemple, le droit de disposer de son activité pour les buts rationnels de la vie, le droit aux moyens physiques et intellectuels propres à son développement; mais ces droits, quoique primitifs, ne sont cependant pas absolus dans le véritable sens du mot; ils ne dérivent, il est vrai, d'aucun fait, d'aucune condition antérieure, mais ils ne sont pas illimités ou absolus dans leur application. Tout droit concernant ses actions a des limites, à cause de l'exercice de droits analogues de la part des autres : ce qui constitue le concours des droits.

Ceux des droits qu'on appelle droits dérivés, par exemple, ceux qui naissent d'un contrat, ne sont qu'une application des

droits primitifs à des circonstances ou à des cas particuliers convenus par plusieurs individus; mais les prétentions et les obligations créées par les contrats ne sont fondées en justice qu'en tant qu'elles sont conformes aux droits primitifs. Ainsi, par exemple, les prestations ou les cessions de choses stipulées dans un contrat ne sont justes qu'en tant qu'elles se rapportent plus ou moins directement à un droit primitif, et les contrats ne peuvent jamais produire ou anéantir des droits primitifs; par exemple, un individu ne peut pas s'obliger par un contrat à devenir esclave en renonçant à sa liberté.

§ V.

Du droit considéré comme principe organique, correspondant à l'organisme de la vie humaine.

La vie humaine se présente comme un ensemble de sphères de personnalités tant individuelles que collectives, qui par leurs cercles d'activité sont intimement liées entre elles, et poursuivent des buts communs à la réalisation desquels chacune doit concourir par des moyens appropriés à sa nature. L'humanité est un grand homme, qui se développe dans ses divers membres et ses diverses fonctions comme un corps organique dont chaque partie, tout en remplissant un but spécial, tend avec toutes les autres vers l'accomplissement du but général. Toutefois il ne faut pas oublier que tous les membres organiques de l'humanité sont des êtres vivants substantiels, doués de spontanéité, de personnalité, dont le principe éternel, indestructible, s'oppose à ce qu'ils soient considérés comme de purs instruments dans l'organisme humanitaire. Tout doit se trouver dans de justes rapports de coordination et de subordination, mais sans aboutir à une absorption des individualités dans les totalités supérieures.

Le droit présente un organisme analogue à celui de l'humanité. En fournissant à toutes les sphères de l'existence humaine les moyens de développement, il les unit les unes avec les autres par des liens organiques. A l'instar du système nerveux qui dans le corps relie toutes les parties entre elles, et fait de chacune la condition de l'existence des autres, le droit, par le principe de la conditionnalité, établit une solidarité entre toutes les parties, toutes les fonctions, tous les membres du corps social. Mais l'individualité est la première base en droit, comme dans l'humanité. L'homme individuel ne tire pas son droit, soit de la famille, soit d'une nation, soit même de l'humanité : il le tient de sa nature *éternelle* qui a sa source première dans la Divinité. Le droit individuel, qui est ainsi éternel, reçoit seulement des *modifications*, des déterminations par les sphères plus étendues de la famille, de la commune, de la nation, de l'humanité. Et il en est de même de chaque sphère particulière. La famille, par exemple, n'existe pas par la commune ou celle-ci par l'état politique. Le droit de chacun se fonde avant tout sur sa nature propre. Il s'ensuit que les sphères supérieures peuvent bien modifier le droit des sphères inférieures, mais sans l'absorber, sans même prétendre à en être la source constituante. Le droit individuel et celui de chaque sphère est donc un droit substantiel, il n'est pas un pur accident, un mode, ou une modification du droit d'une sphère supérieure ; car de cette manière tout droit se confondrait dans un droit suprême, celui de l'humanité ou de Dieu, qui seraient la seule substance, le seul sujet de droit. Il en résulterait une espèce de panthéisme aussi erroné en droit que dans la religion. Cependant ce genre de panthéisme humanitaire qui peut se revêtir, selon les idées philosophiques dont sont imbus ses partisans, de la forme matérialiste, spiritualiste, idéaliste, est une des grandes erreurs à laquelle s'abandonnent facilement les esprits qui, mus par des sentiments

généreux et poussant à l'excès la maxime d'abnégation individuelle, n'aperçoivent pas les dangers qui résultent d'un principe destructif de toute personnalité, de toute liberté, source continuelle de tentatives chimériques, révolutionnaires dans l'ordre social. Le vrai principe de droit doit reconnaître, dans l'unité supérieure, la variété des existences personnelles, physiques ou collectives, et assurer à toutes une sphère d'action et de développement, à l'abri des atteintes dont elle pourrait être menacée.

Ce principe de la *coexistence* nécessaire et de l'enchaînement de toutes les sphères de droit est fécond en conséquences sociales. Nous en déduirons les conséquences les plus immédiates.

1° Chaque personnalité physique ou collective (morale) doit posséder une sphère d'action dans laquelle elle soit en quelque sorte chez elle, dans laquelle elle puisse employer librement ses facultés, ses moyens physiques et intellectuels à la poursuite du but *particulier* qui lui est assigné par la spécialité de sa nature. Ce domaine propre est abandonné à son libre arbitre, elle y exerce son activité sous sa responsabilité morale; et, pourvu qu'elle ne porte pas une atteinte positive ou négative à une autre sphère du droit, aucune autorité étrangère ne peut lui prescrire la manière dont elle doit employer sa liberté. Chacun reste, sans aucun doute, soumis aux lois générales du droit; mais comme les lois générales ne peuvent jamais déterminer la nature de tous les actes particuliers, ni les prévoir, ni les préciser comme tels, et que d'ailleurs l'individualité est une source de vie qui ne peut pas être épuisée ou absorbée par un principe général, il s'ensuit qu'il y a pour chacun un domaine spécial de ce qui lui est *permis*, domaine qui n'est pas et ne peut pas être déterminé par une loi générale. De là résulte encore la règle toujours invoquée, avec raison, comme une garantie de la liberté

personnelle, que tout ce qui n'est pas défendu par une loi est juridiquement permis [1].

Le principe concernant le domaine de l'action libre individuelle renferme encore les conséquences suivantes.

2° Chaque homme et chaque société peut faire tout ce qui est juste en soi, tout ce qui s'accorde avec la loi de l'unité organique de toute l'activité humaine, et qui est compatible avec l'égal usage de la liberté de tous les autres.

3° La liberté extérieure de chacun doit être *limitée*, d'après l'état actuel de la vie et l'état du droit, en général. Il s'ensuit qu'il faut illimiter la liberté de tous ceux qui, par leur individualité, leur vocation et par l'identité des circonstances sous lesquelles ils vivent, doivent être rangés dans la même catégorie, soit limitée d'après la loi de l'égalité proportionnelle, mais aussi peu que possible. Cette limitation doit être aussi restreinte que possible; elle n'est pas but en elle-même; elle est opérée seulement comme moyen d'organisation de la liberté de tous.

4° La sphère de liberté de tous, lorsque le droit l'exige, doit être aussi bien *agrandie* que limitée; d'après la loi indiquée de la proportionnalité, les lois sont applicables aux individus comme aux divers genres de société, et leur observation est une condition de la juste organisation de la vie humaine, une garantie de la liberté en accord avec l'ordre et l'unité sociale [2].

[1] Il faut bien distinguer cette espèce de *permission* d'avec celle que nous avons rejetée, en examinant les rapports entre le Droit et la Morale. Les principes du Droit et de la Morale doivent être en accord tout en étant distincts. Le Droit ne peut donc pas permettre ce que la Morale défend. Mais la permission dont nous parlons ici, appartient exclusivement à l'ordre juridique et est fondée en ce que la loi générale ne peut pas embrasser tous les actes particuliers et doit laisser à l'individu un domaine spécial dans lequel il exerce son libre arbitre.

[2] Voy. pour le développement de ces conséquences *Krause*, Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts, 1828, p. 138.

§ VI.

Du droit considéré dans ses rapports avec les lois générales de développement, les âges, les degrés de culture et toutes les différences essentielles de l'homme et de la société.

Le droit, c'est la vie, a dit un auteur moderne [1], en comprenant sans doute la nécessité d'opposer à l'abstraction des écoles, à une lettre morte, une conception qui répondit aux besoins d'activité des sociétés modernes. Le droit en effet est essentiellement un principe de vie et de mouvement ; il n'est pas la vie, mais il suit toutes les évolutions, les modifications et les situations de la vie, tous les états de l'homme et de la société. Car le droit, éternel dans sa source, se réalise successivement dans le temps, se développe avec l'homme, les peuples, l'humanité, s'adapte à tous leurs besoins, se différencie avec l'âge, les degrés de culture, les mœurs, avec toute l'organisation physique, intellectuelle et morale des individus et des nations. Mais en établissant la nécessité de cette diversité dans les lois et les législations, il ne faut pas exagérer, comme l'ont fait les auteurs modernes, l'influence que l'une ou l'autre de ces différences, par exemple, le climat, les races, etc., peut exercer sur la législation, et méconnaître les principes communs et fondamentaux du droit.

Nous venons de voir que le droit existe pour la vie ; il en résulte que le premier germe de vie qui commence à se développer dans une individualité humaine ou dans une institution sociale fait naître aussitôt un droit qui le protége et l'aide sans cesse dans son évolution. L'enfant dans le sein de la mère, dès le moment de la conception, a des droits dont le titre ne se trouve pas

[1] M. Lerminier a inscrit ces mots comme épigraphe à son ouvrage intitulé : la Philosophie du droit.

dans une volonté qu'il ne peut pas encore manifester, mais dans le principe qui lui donne la vie. Chaque institution qui commence à se former dans la société, quand elle pourvoit à un besoin social, à un but de la nature humaine, peut prétendre aux conditions positives et négatives qui lui assurent son existence et son développement. Son droit dérive de l'existence du but qui lui a donné la vie et qui la maintient, si son organisation est mise dans de justes rapports avec les circonstances extérieures. Le domaine du droit est aussi étendu que celui de la vie; le droit naît, se développe, meurt et doit mourir avec le principe de vie, qui est la raison de son existence. Refuser à une vie nouvelle, quelque part qu'elle se manifeste, la protection sociale, les conditions de son développement, est un déni de justice; conserver des droits ou des institutions de l'ordre civil et politique, quand leur raison d'être s'est éteinte avec les besoins qui l'ont fait naître, avec les mœurs qui les ont maintenus, c'est charger la société d'un fardeau qui l'arrête sans cesse dans ses mouvements naturels et qui est souvent la cause des efforts violents par lesquels elle tend à s'en débarrasser.

Nous venons de constater la liaison intime qui existe entre le droit et la vie en général. Il nous reste à en déduire quelques conséquences.

1° Le droit et la vie sociale se trouvent dans un rapport d'action et de réaction mutuelle; le droit, fournissant les moyens, les conditions de développement, est un levier de toute vie humaine; mais la vie, en se perfectionnant, en se déployant de plus en plus dans la richesse de ses éléments, dans la variété de ses forces et de ses facultés, perfectionne le droit, en agrandit le cadre, en multiplie les moyens et les institutions qui servent de nouveau au progrès de la société. Maintenir cette communication incessante entre le droit et le développement social est un des problèmes principaux de l'art politique.

2° La vie humaine, se développant d'après deux principes constitutifs, celui de l'*unité fondamentale*, qui embrasse également toutes les sphères de l'existence et de l'activité, et celui de la *variété*, qui assure à tous les membres, à toutes les fonctions, leur *individualité* et leur spécialité, il s'ensuit que le droit doit se revêtir de ce double caractère et combiner partout les exigences des deux principes. En empêchant l'identification ou la confusion d'états sociaux différents, il doit aussi préserver la société des tendances d'isolement et de séparation qui pourraient se rencontrer dans les sphères ou chez les membres particuliers. De plus, l'unité étant la source de l'égalité, le droit doit traiter d'abord tous les hommes comme égaux, comme étant tous doués des mêmes facultés fondamentales, et ayant tous à accomplir le même but, la même destinée humaine. Ensuite le droit doit établir les mêmes lois pour des états, des situations, des vocations identiques. Mais, d'un autre côté, par le principe de la variété, source de l'individualité différentielle qui se manifeste dans tous les ordres de l'existence humaine, le droit doit tenir compte des diversités de nation, de race, de sexe, d'âge, de culture, de temps et de lieu, et ne pas appliquer les mêmes lois, les mêmes institutions à des situations différentes.

3° L'humanité, infinie de son essence, se manifeste dans une variété indéfinie d'individualités, de races, de nations, dont aucune ne peut réaliser à elle seule et d'une manière complète le but de l'existence humaine; de plus, chacune de ces personnes physiques ou collectives possède un caractère, un génie propre, qui constitue son moi individuel ou social et qui se manifeste par une application particulière des facultés humaines sous le rapport de la force, de l'étendue et de la direction. Il s'ensuit que chaque membre individuel ou collectif de l'humanité, tout en cultivant l'ensemble de ses facultés, doit cependant s'adonner d'une manière *prédominante* au développement de sa nature spé-

ciale, de son génie propre pour remplir sa *vocation* particulière. L'humanité fait, pour l'accomplissement de la destinée générale, un appel à tous selon les moyens qu'elle leur a départis, selon les pouvoirs qu'elle leur a donnés pour remplir leur mission. Les individus et les peuples se partagent donc la destinée humanitaire; pour que toutes ses parties, toutes ses faces, tous les rôles aient des représentants dont la gloire réside dans la perfection qu'ils ont donnée à leur œuvre. Cette mission particulière qu'ils ont à accomplir n'est d'abord sentie que d'une manière instinctive, elle se poursuit avec tâtonnements, par des interruptions, avec des oublis partiels; aux états inférieurs de culture les individus et les peuples s'ignorent et dans leur nature et quant à leur but; mais si les individus pendant leur courte vie meurent dans cette ignorance, les nations, dont l'existence se mesure sur celle de l'humanité, arrivent successivement à la conscience de leur mission; cette conscience peut s'obscurcir, les peuples peuvent tomber pendant quelque temps en léthargie, devenir infidèles à eux-mêmes; mais la Providence, qui guide l'humanité dans l'accomplissement de sa destinée, les réveille, et leur fournit les moyens de se relever. Encore ne faut-il pas juger la vie de l'humanité d'après des époques inférieures de son développement. L'humanité est un organisme qui, à l'instar du corps humain, concentre son énergie, ses forces pendant la période de sa croissance, d'une manière prédominante, sur la formation d'une partie ou d'un organe; ce n'est qu'après être parvenue à l'âge de maturité, qu'elle pourra se présenter dans l'harmonie de toutes ses forces, de tous ses membres. L'humanité est encore dans sa marche ascendante; loin d'entrer dans sa vieillesse, elle commence à peine à acquérir la vitalité de l'âge juvénile. Aussi voyons-nous aujourd'hui qu'une énergie nouvelle semble s'emparer de toutes les nations; une agitation sourde travaille tous les membres de l'humanité; les peuples, plongés depuis des

siècles, des milliers d'années dans la torpeur, renaissent par une force propre interne ou reçoivent du dehors un nouveau germe de vie; le nombre des nations civilisées s'agrandit, les continents se rapprochent, et, dans ces rapports internationaux, les prépondérances exercées par les unes sur les autres sont plus vivement contestées, commencent à s'effacer, et tout dénote une tendance vers un équilibre universel dans lequel chaque nation occupera la position, remplira la fonction qui lui est assignée par sa nature, son génie, sa vocation, sans aspirer à une suprématie qui serait incompatible avec la dignité des autres. Le concert des activités nationales, dans les diverses sphères du développement intellectuel, moral et physique, est sans doute encore très-éloigné, mais il est le but auquel les peuples aspirent d'une manière toujours plus visible, par des efforts constants, par un travail lentement progressif.

Par suite du développement prédominant que les individus et les nations doivent donner à certaines facultés, dispositions ou aptitudes constituant leur génie et leur vocation propre, le droit, dans l'ensemble de ses dispositions, doit tenir compte de ces différences caractéristiques qui concernent les divers modes d'accomplissement de la destinée humaine. Il en résulte le droit spécial de *vocation* en vertu duquel les individus et les peuples peuvent prétendre aux conditions nécessaires pour organiser leur vie conformément à leur vocation particulière. Ils se doivent à eux-mêmes de développer leur génie spécial dans les diverses branches de l'activité humaine, et ils doivent trouver, dans le milieu social où ils vivent, la protection, l'aide et l'assistance, nécessaires à ce développement.

Car la vie sociale elle-même ne se perfectionne, ne gagne en puissance, ne voit augmenter les moyens de progrès que sous la condition que le travail humain se distribue entre les individualités dont chacun saisisse la portion qui convient à ses aptitudes

spéciales. Mais ce partage dans le travail commun ne doit pas se faire par voie d'exclusion ou de séparation ; l'humanité n'est pas un mécanisme, mais un organisme ; toutes les parties doivent donc demeurer intimement liées ; rien de ce qui est humain ne doit rester étranger aux membres de la société humaine ; les individus et les peuples doivent cultiver toutes leurs facultés, remplir tous les buts de l'humanité, pour que toutes les forces, toutes les activités organiquement liées concourent à l'harmonie universelle et présentent l'humanité dans la perfection et l'équilibre de tous ses organes, de toutes ses fonctions.

4. En dernier lieu, nous avons à constater dans le développement de l'homme et de l'humanité une loi importante d'après laquelle une vie nouvelle soit dans un organe ou une fonction, soit dans une individualité humaine, se développe toujours au sein d'un être individuel ou collectif qui a déjà acquis un plus haut degré de vitalité et de force et qui est appelé, par cette raison, à devenir le pouvoir *protecteur* et éducateur. Et ce pouvoir doit être exercé sur l'objet ou l'être qui se forme, aussi longtemps que celui-ci n'a pas atteint le degré de maturité pour exister d'une manière indépendante ou pour employer avec conscience et dans l'usage de sa raison les diverses facultés dont il est pourvu. De là résulte le *droit de tutelle*, droit d'une application universelle, existant pour les individus et les peuples comme pour les diverses institutions créées en vue du but social. Il y a des époques où la tutelle doit être exercée sur des individus et des peuples qui ne connaissent pas encore, ne respectent pas, ou violent soit leur propre droit, soit celui des autres ; l'état de l'enfance se manifeste dans la vie individuelle comme dans celle des nations, et la tutelle est dévolue naturellement aux personnes et aux peuples qui, par leur parenté et leur affinité, ou par toutes leurs aptitudes intellectuelles morales ou physiques, réunissent les conditions nécessaires pour la bien exercer. Le

même droit de tutelle existe pour les institutions. Celles qui ont été les premières à se développer, et qui ont déjà acquis un certain degré de puissance, exercent légitimement la tutelle sur celles qui commencent à se former et qui manquent encore de l'énergie nécessaire pour subsister par leurs propres forces. C'est ainsi que l'institution religieuse a exercé longtemps la tutelle sur toutes les autres; c'est ainsi qu'à une autre époque on a soumis à la sphère et à l'action de l'État, la religion, l'industrie, le commerce, etc. L'état de maturité pour toutes les sphères fondamentales de l'activité sociale n'est pas encore arrivé; partout se manifeste cependant un développement plus accéléré; et si, d'un côté, le droit de tutelle est légitime, il ne faut pas moins insister, d'un autre côté, sur le droit d'émancipation, et d'autant plus fortement que l'amour du pouvoir, qui se manifeste chez les institutions comme chez les hommes individuels, tend souvent à prolonger la tutelle au delà du terme nécessaire.

Nous avons ainsi constaté l'application du droit à tous les ordres de la vie individuelle et sociale dont il est à la fois une garantie d'indépendance, de mouvement libre et d'unité organique qui lie tous les membres de la famille humaine dans la solidarité de la destinée commune.

§ VII.

De l'inaliénabilité et de l'imprescriptibilité des droits.

Le droit exprime un rapport conditionnel entre plusieurs individus dont l'un doit fournir les conditions nécessaires au développement de l'autre, conditions qui peuvent consister en choses matérielles, ou en actions intellectuelles. Comme ce développement est une nécessité pour tout homme, en tant qu'être rationnel et moral, personne ne peut abdiquer ce droit

qui est pour lui une source de prétentions et d'obligations, parce que, d'après ce qui a été démontré, le non-exercice et, à plus forte raison, l'abdication entière d'un droit impliquerait une lésion non-seulement pour l'individu qui peut le faire valoir, mais aussi pour tous les autres membres de la société. L'exercice des droits est nécessaire aussi bien pour la société que pour l'individu qui en est immédiatement investi. De plus, comme tous les droits se rapportent toujours à un but rationnel de la vie qui doit être accompli par l'homme, il ne peut pas y avoir de droits superflus ou inutiles; les droits ne sont pas des choses particulières, dont on peut avoir de trop et qu'on peut par conséquent aliéner : les droits sont fondés sur des besoins véritables de l'homme, et consistent dans les conditions nécessaires pour la conservation et le développement de sa vie. Le droit naturel se modifie donc, change et se perd avec les besoins pour la satisfaction desquels il existe. Il est vrai que le droit positif, qui n'est pas encore conforme au droit naturel, connaît non-seulement l'aliénation des choses, mais aussi des droits; mais le droit naturel ne peut pas admettre une telle aliénabilité, parce que ce serait faire dépendre le droit de la volonté variable de l'homme.

Quelques philosophes et jurisconsultes ont distingué dans cette question entre les droits primitifs ou absolus et entre les droits secondaires ou dérivés; et ils ont réclamé l'inaliénabilité seulement pour les droits primitifs ou absolus. Mais cette distinction n'a aucune influence sur la solution de cette question. Si ce qu'on appelle droits secondaires ou dérivés se fonde sur les véritables buts et sur de vrais besoins de la nature physique et morale de l'homme, on ne peut pas les aliéner; s'ils se fondent sur des besoins factices, le droit naturel ne permet pas de les reconnaître comme droits.

Ces remarques démontrent également que la *prescription* n'est

pas non plus admissible dans le droit naturel. Les droits sont aussi imprescriptibles que les buts et les besoins physiques, intellectuels ou moraux de l'homme. Il se peut qu'un besoin véritable ait été longtemps méconnu et opprimé ; mais, aussitôt qu'il se manifeste, il peut réclamer ses droits. De plus, il y a même des droits qui ont pour but de faire naître et de développer les besoins fondés dans la nature de l'homme. Il se peut, par exemple, qu'un peuple ait été longtemps retenu dans l'ignorance de ses véritables besoins intellectuels, et ne se sente pas du tout malheureux dans cette ignorance et cette oppression; mais, à l'égard d'un tel peuple, il y a un droit à remplir pour le mettre à même de connaître et d'exercer ses droits.

Le droit positif a consacré pour les matières civiles la prescription par des raisons *politiques* pour obvier, dans l'état social, à l'incertitude du droit.

§ VIII.

Du concours des droits.

Une *collision* entre les droits, conçue de manière que l'un contredise et détruise entièrement l'autre, n'est pas concevable dans le droit naturel, parce que la nature des hommes, sur laquelle le droit se fonde, étant une et la même, tous les besoins et tous les droits se laissent concilier entre eux. Il est vrai que, attendu la grande variété de besoins et le grand nombre d'individus qui ont des besoins semblables, il faut que les droits soient *coordonnés* et *limités* l'un par l'autre, pour qu'ils soient tous également satisfaits ; mais l'un ne peut jamais détruire l'autre ; aucun besoin d'aucun individu ne doit être sacrifié aux besoins d'un autre. Il faut opérer une limitation réciproque, et c'est en cela que consiste le *concours* des droits, qui existe partout où il y a société. C'est ainsi que tous les hommes peuvent prétendre à

obtenir les moyens matériels pour conserver leur vie; mais ici il doit y avoir une juste limitation de ces moyens d'après les besoins de chacun et en juste proportion, comme l'exige la loi du concours. Et s'il y a impossibilité de satisfaire entièrement les besoins de chacun, par exemple s'il y a manque de vivres, chacun doit supporter des réductions proportionnelles.

Un *concours* de droits a donc lieu quand plusieurs individus, par des besoins analogues, peuvent former des prétentions à la même chose. Alors ces prétentions doivent être limitées l'une par l'autre, et cette limitation a lieu pour tous les droits dont l'exercice implique soit l'existence d'objets qui sont en nombre trop restreint pour satisfaire à tous les besoins au delà d'une certaine mesure, soit une manifestation d'actes qui pourraient empiéter sur la sphère d'action des autres; comme tous les hommes ont, à cause de l'identité de leur nature, les mêmes droits *essentiels,* il faut, pour que tous les exercent également, qu'ils soient limités réciproquement.

Les droits absolus, se rapportant aux propriétés constitutives de la personnalité humaine, ne peuvent pas se trouver en collision, parce que leur exercice ne porte jamais atteinte aux droits analogues des autres.

Quelques auteurs ont prétendu qu'il y avait, dans le concours des droits, des droits dont l'un était plus fort et l'autre plus faible, et que le droit plus fort devait l'emporter sur les autres. Mais les mots force et faiblesse n'ont pas de sens en droit : le droit est comparable à la ligne droite : il n'y a pas de gradation dans ce qui est droit ; tout ce qui dévie de la ligne droite n'est plus droit.

Il y a, il est vrai, une différence entre les droits par rapport à leur généralité ou à leur étendue; les uns se rapportent à des individus, d'autres à des personnalités collectives, à la famille, à la commune, à la nation. Mais une véritable collision entre

ces droits ne peut pas non plus exister. Les principes établis, sur l'organisme de la vie humaine et sur l'organisme correspondant du droit, ont fait voir que le droit de toutes les sphères de la vie forme un organisme harmonique, où aucun droit ne peut être sacrifié à l'autre, mais où tous doivent être réciproquement coordonnés et limités comme l'exige le concours des droits.

Quant à la collision entre les obligations morales et les prétentions ou obligations juridiques, elle doit être jugée d'après les principes concernant les rapports qui existent entre la morale et le droit. Comme il ne doit pas y avoir désaccord entre ces deux sciences, une véritable collision est inadmissible. Le droit ne peut concéder aucune prétention, imposer aucune obligation qui soit en désaccord avec la morale. On cite l'exemple de Brutus qui, en magistrat romain, prononce la peine capitale contre ses propres fils, devenus criminels envers l'État. Mais le temps des Brutus et des vertus antiques a cessé avec le christianisme qui, en élevant l'homme au-dessus du citoyen, a donné à la morale une base nouvelle, supérieure aux prescriptions de ce droit, à tant d'égards si inhumain, de l'antiquité. Il se peut que dans nos sociétés modernes, où les lois ne sont pas toujours la véritable expression du droit, il y ait encore des prescriptions contraires à la morale. Mais, dans un cas pareil, l'homme doit obéir à sa conscience intime, aux lois éternelles de la morale, tout en se soumettant aux peines que les lois injustes et tyranniques auront comminées. Une loi, qui imposerait à des citoyens des obligations incompatibles avec leur position naturelle ou avec leurs fonctions sociales, qui exigerait, par exemple, qu'un fils dénonçât ses parents, le médecin les malades qu'il soigne, le confesseur ses ouailles, qu'un juge prononçât des arrêts de mort sur ses enfants, serait odieuse, immorale. Aussi les législations des peuples civilisés admettent-elles, dans des cas pareils, des exceptions et des récusations.

§ IX.

De la loi du droit ou *de la loi juridique.*

Le droit ne dérive pas de la loi ; il est antérieur à la loi, qui n'est qu'une expression plus ou moins générale, plus ou moins juste du droit.

Les lois sont de deux sortes : *d'un côté*, les lois nécessaires qui sont fondées dans la *nature* même des choses, soit dans la nature physique, soit dans la nature de l'esprit, comme, par exemple, les lois *physiques* et les lois *logiques*, qui se font obéir irrésistiblement. Mais *d'un autre côté*, il y a des lois qui sont un produit de la *raison* et de la *volonté* des hommes, et dont l'exécution dépend aussi de leur intelligence et de leur volonté. Telles sont les lois de la morale et du droit. Ces lois, il est vrai, sont aussi fondées dans la nature même de l'homme; mais, pour qu'elles soient exécutées, il faut que l'homme en acquière la connaissance, et leur obéisse par sa volonté. Et, comme la connaissance de ces lois est souvent incomplète et quelquefois erronée, la déclaration qui en est faite dans une société, par un ou plusieurs individus investis de cette fonction, et appelés, pour cela, législateurs, peut aussi être défectueuse et fausse.

De plus une loi exprime seulement *l'action constante* et uniforme d'un *principe* dans une *série* de faits qui se ressemblent. La loi est une règle générale constante qui domine un ordre de faits et de phénomènes, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral des choses. La loi n'est donc que l'expression de la constance de certains faits. C'est ainsi que la force d'attraction, agissant toujours de la même manière sous les mêmes circonstances, est appelée *loi* d'attraction ; et c'est ainsi encore que *le droit dominant, comme principe, un ensemble de rapports sociaux analogues*, est nommé *loi*.

La loi n'est donc que l'action même du principe du droit, ou la reconnaissance sociale et l'application du droit à un ensemble de cas analogues. La loi doit par conséquent tirer sa force du droit, et non le droit de la loi.

Mais cette action du principe de droit se manifeste sous un *double* caractère; elle est plus ou moins latente, instinctive, résultat de la spontanéité non réfléchie et de l'autonomie de l'individu et des peuples dans la sphère du droit, et elle s'appelle alors *coutume;* ou cette action incessante du droit dans le corps social arrive à la conscience précise, est comprise, dans l'une ou l'autre de ses manifestations, par la raison publique, déterminée et formulée par un organe ou un pouvoir social constitué à cet effet, et elle s'appelle alors *loi,* dans le sens ordinaire du mot [1].

De là résulte que *l'origine* de la coutume et de la loi est *commune.* Le droit, qui est un élément indestructible de la nature humaine, tend sans cesse à se produire selon les besoins plus ou moins vivement sentis, à s'adapter dans le commerce des hommes, d'une manière uniforme, aux besoins et intérêts identiques ou analogues, et à se formuler enfin, en se développant avec la réflexion et la raison, dans une loi sociale claire et

[1] La coutume, dit notre collègue M. A. Roussel, est le mode d'expression le plus naturel du droit, ce qui ne veut pas dire qu'il soit le meilleur. C'est le besoin social et juridique, se satisfaisant, pour ainsi dire, de lui-même; c'est la liberté humaine sortant des mains du Créateur et obéissant, sans s'en rendre compte, à l'impulsion qu'elle en a reçue, de nouer le lien social. Aussi rien de moins artificiel..... que les coutumes des premiers âges du monde, mais aussi parfois rien de plus bizarre..... La coutume est une expression tacitement conventionnelle de la raison publique, non formulée en termes précis et servant de règle socialement obligatoire sur les objets de régime intérieur et d'intérêt commun. Voir *Encyclopédie du droit,* p. 12; ouvrage qui vient de paraître et qui fraye la voie pour la culture d'une discipline importante du droit, trop longtemps négligée dans les pays où règne le droit civil français.

précise. La coutume et la loi sont donc déterminées par le même principe d'action. La coutume est une loi à l'état de formation, et elle a force de loi dans l'étendue et le cercle d'action et de développement qu'elle a acquis et pour les relations sociales qu'elle tend à régler. La coutume est le produit du besoin ; c'est une nécessité qui s'impose à un certain nombre de membres ou à un genre de profession de la société. La coutume est donc le résultat de la *spontanéité* d'action des individus et des peuples, elle est l'expression de leur *autonomie* dans le domaine du droit. L'état coutumier peut subsister longtemps chez une nation dans toutes ou dans quelques branches du droit, et rester une garantie du mouvement libre, de la manifestation immédiate des idées et des besoins populaires. Cependant comme l'unité est une loi fondamentale de tout développement social, la grande variété des coutumes, effet nécessaire dans les premiers âges de culture d'un peuple, s'efface à mesure que les rapports entre les diverses classes et les diverses localités ou contrées d'un pays deviennent plus nombreux et qu'un certain niveau s'établit entre les idées et les besoins de la nation. Dans ces rapprochements la réflexion se développe, des comparaisons s'établissent, le jugement se forme, et le raisonnement découvre bientôt les points de contact qui existent déjà et qui deviennent la base commune pour le développement ultérieur. Le temps approche alors où les coutumes multiples, plus ou moins vagues et indéterminées, font place à l'unité de la loi qui résume d'une manière précise ce qui, dans les coutumes, est conforme à l'état donné de la société. Quand tout est préparé, il suffit souvent d'une seule main créatrice pour substituer à la variété des coutumes une législation générale. Le législateur n'accomplit, dans la plupart des cas, qu'une œuvre de délivrance pour le droit qui se trouve, par les coutumes, dans un état latent de gestation au sein d'une nation. Il répand alors la lumière du jour sur le

développement instinctif précédent, et le peuple arrive par cette lumière à une conscience plus claire de ses besoins; il se comprend mieux dans sa totalité, dans l'unité de ses membres, de ses fonctions, de ses diverses formes et manifestations. Cette intelligence donne à la nation plus de puissance, développe et étend sa spontanéité et sa liberté, la soustrait aux lois fatales du développement instinctif, pour lui faire comprendre les lois rationnelles d'un perfectionnement libre, continu et mieux combiné dans toutes les branches de l'activité sociale.

L'école historique compare souvent l'origine et le développement du droit à la formation du langage, en faisant voir que les langues sont une production spontanée de l'esprit, s'opérant d'après des principes rationnels, logiques, mais qui n'arrivent pas à la conscience des individus et des peuples. La comparaison est pleine de justesse. Il y a une raison, une logique de droit qui domine les peuples dans la formation et la transformation de leurs relations sociales, comme il y a une logique naturelle qui s'exprime nécessairement dans la création du langage. Mais il ne faut pas oublier qu'il arrive dans le développement des langues une époque où le génie vient en aide au peuple, où il saisit la masse souvent encore informe des éléments du langage, taille le bloc, le dégage de sa rude enveloppe et met au jour les veines, les formes innées qui constituent sa beauté. Chez tous les peuples civilisés il a surgi des réformateurs, des littérateurs, des écrivains qui, par la puissance du génie, ont transformé la langue de leur siècle, lui ont donné un code, sont devenus les législateurs du langage. Et le peuple, loin de se sentir violenté par les formes nouvelles, reconnait bientôt en elles l'expression fidèle quoique plus noble de sa manière d'être, de penser et de sentir. Or, il en est de même de la formation du droit dans les coutumes et les lois. Les coutumes sont l'expression des besoins immédiats de la raison naturelle dans le domaine du droit. Mais

lorsque les coutumes se sont multipliées outre mesure, que la nation se sent gênée dans ses mouvements et éprouve plus fortement le besoin de se comprendre dans l'unité et la communauté de la vie, des génies législatifs, appuyés ou suscités peut-être par des circonstances et des événements extérieurs, se présentent aussitôt pour formuler les besoins actuels de la nation, pour mieux dessiner toutes les directions de son esprit, pour lui indiquer plus nettement les voies du perfectionnement conformes à son génie. A l'instar du peintre qui, en vrai artiste, saisit exactement les traits, tout en les idéalisant d'après un type plus noble, de même le vrai législateur saisit la nature nationale dans ses formes et ses tendances plus dignes, la dégage de ce qu'il y a de grossier dans son état coutumier, regarde l'avenir en tenant compte de son passé, et tend toujours à l'élever à un état plus parfait de la vie sociale. Un législateur qui ne serait qu'un rédacteur de coutumes serait comparable au littérateur qui s'imaginerait fonder l'unité plus parfaite d'une langue par la collection de tous les patois.

Mais une fois que l'état de droit d'une nation a été formulé par une législation, celle-ci, en se développant par l'application, réagit nécessairement sur la vie nationale, sur son mouvement civil et politique. Le peuple ayant trouvé, pour sa conception du droit, une expression plus exacte, devient maître de sa pensée et poursuit avec plus d'intelligence les moyens de droit civil et politique nécessaires à la satisfaction des besoins dont il a acquis une plus claire conscience. De même que, dans le langage, la pensée n'est réellement fixée que par l'expression qui lui donne sa valeur sociale et réagit ensuite sur son développement, de même la législation, dans laquelle s'exprime l'état du droit, révèle en quelque sorte la nation à elle-même, lui indique le degré de sa culture, les moyens dont elle peut

disposer et qu'elle voit formulés nettement et entourés de la garantie sociale.

Mais pour que la législation produise ce résultat et exerce une heureuse influence sur le développement national dans les divers domaines du droit, il faut qu'il subsiste une *communication incessante* entre la nation et les organes chargés spécialement du perfectionnement de l'œuvre législative. Il faut que d'un côté la nation puisse s'assimiler les lois qui la régissent, les transformer en quelque sorte dans sa substance, et que d'un autre côté elle puisse faire connaître sa pensée, ses opinions, son jugement sur les lois existantes, ainsi que les besoins de modification ou de réforme qui se font sentir dans le commerce actif de la vie sociale; il faut, en un mot, qu'il existe pour elle une *participation* à l'œuvre législative, qu'elle fasse acte de *spontanéité* et ne soit pas réduite à l'état de pure réceptivité. Exclure le peuple de la formation du droit et de la loi, confier exclusivement ce travail aux savants, aux jurisconsultes, serait ôter à cette œuvre le principe d'impulsion et de mouvement, l'immobiliser dans les mains des légistes, la transporter du commerce de la vie dans le huis clos de l'érudition; ce serait au fond un procédé aussi étrange que celui par lequel on enlèverait au peuple sa coopération au développement de la langue, en en chargeant les savants et les littérateurs. Il faut donc aussi, dans le domaine du droit, donner la parole à la nation pour qu'il y ait communication active entre elle et les jurisconsultes, et que ceux-ci, en restant avec elle en contact immédiat, puissent s'inspirer de ses besoins, la suivre dans ses mouvements, l'entendre dans ses jugements qui, sans être le résultat d'une longue réflexion, sont souvent dictés par une intuition et une appréciation plus juste de la vie réelle. Mais d'un autre côté il faut repousser les tentatives rétrogrades par lesquelles on voudrait investir le peuple, dans le domaine du droit, de l'exercice de tous

les pouvoirs, en faire le législateur et le magistrat, soumettre tout à son opinion et à ses jugements. Dans l'enfance des peuples, où les besoins sont plus simples, les rapports moins compliqués, le genre de vie plus identique, l'exercice immédiat de ces fonctions par le peuple lui-même s'explique par l'état inférieur de culture; mais, à mesure que le corps social se développe, des organes particuliers se forment successivement pour ces diverses fonctions; des classes, ou peut-être par abus, des castes se constituent pour les représenter dans la vie sociale. Aussi est-il arrivé chez tous les peuples civilisés de l'antiquité et des temps modernes que le développement du droit est devenu une fonction prédominante des jurisconsultes dans la théorie et dans la pratique. Détruire cet organe spécial, ce serait mutiler le corps social, refouler à l'intérieur une manifestation essentielle de sa vie; ce serait croire qu'une nation puisse mieux marcher sans les organes spéciaux de mouvement qui se sont formés d'après les lois naturelles.

Dans la formation et l'application de la loi il faut donc éviter deux écueils, la séparation et la confusion des fonctions entraînant l'impuissance ou l'omnipotence de la nation. Selon le degré de culture, il faut que le peuple soit appelé successivement à prendre une part proportionnée à la confection et à l'exécution de la loi, mais sans qu'il puisse jamais absorber en lui ou exercer lui-même tous les pouvoirs.

Nous venons de voir que le droit, dans son développement normal, arrive nécessairement à sortir de l'état coutumier et à se formuler en loi. La coutume et la loi ne se distinguent pas par le fond, mais par la forme ou l'expression. Le même principe d'action, l'idée et le besoin de droit, se révèle dans l'une comme dans l'autre. Ce principe est un élément constitutif de toute vie humaine, il se manifeste dans tout état, à chaque degré de culture, il est une loi éternelle de la nature de l'homme. Cette loi,

qui est une force même de cette nature, arrive tôt ou tard, dans l'évolution de la vie, à être comprise par la conscience et à être formulée par la raison sociale. Cicéron disait, avec Platon et les stoïciens, que le droit doit être déduit de la nature intime de l'homme, que la loi est la raison suprême, innée dans sa nature, et la force même de cette nature [1]. En effet, la loi de droit réside comme une force interne dans la nature humaine, agit et se développe dans la vie et les rapports sociaux avant d'avoir été comprise, reconnue et formulée socialement. Il en est de l'ordre moral comme de l'ordre physique où la loi d'attraction existait et régissait les rapports des êtres de la nature avant qu'elle eût été découverte par Newton et déterminée par la science. C'est par cette raison que Montesquieu pouvait dire que « *les lois,* dans la signification la plus étendue, *sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.* » En scrutant l'origine et la raison des lois, en examinant toutes les institutions civiles et politiques en rapport avec les diverses causes qui les font naître et qui les modifient dans leur développement, avec le climat, avec le terrain du pays, avec la religion, l'éducation, etc. [2], il avait compris que les lois ne sont pas une créa-

[1] Ex intima hominis natura haurienda est juris disciplina. — Lex ratio summa insita in natura. — Lex naturæ vis. (Cicero : *De legibus.*)

[2] « Il faut, dit Montesquieu, que les lois se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi et qu'on veut établir. Elles doivent être relatives au physique du pays, au climat glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leur richesse, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies, etc. C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports, ils forment tous ensemble ce que j'appelle l'*Esprit des lois.* » Voy. liv. Ier.

tion arbitraire, mais une expression des rapports essentiels qui existent entre les hommes et les choses. Montesquieu a commis l'erreur d'attribuer aux circonstances extérieures une trop grande influence sur l'organisation des sociétés, de méconnaître la spontanéité et la liberté morale de l'homme, et de subjuguer ainsi la société par la nature; il a frayé par là une voie qui, poursuivie d'une manière exclusive, a pu conduire plusieurs publicistes modernes à traiter la politique et toute la science sociale comme un chapitre de la physiologie humaine. Mais cette aberration est indépendante de la pensée fondamentale de Montesquieu, de considérer les lois comme étant fondées dans la nature même des choses. C'est en effet cette nature que la raison doit comprendre et exprimer dans les lois civiles et politiques. Aussi lorsque Montesquieu parle plus tard de ces lois, il dit encore : « La loi en général est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; » et il veut que les lois civiles et politiques de chaque nation ne soient envisagées que comme des cas particuliers où s'applique cette raison. Les développements dans lesquels nous sommes entré sur la conception et la formation de la loi nous auront fait comprendre ce qu'il y a à la fois de vrai et d'incomplet dans la définition de Montesquieu. La loi est pour nous la formule sociale du droit, de ce principe éternel fondé dans la nature rationnelle de l'homme, mais se développant successivement avec l'intelligence, les besoins et les rapports généraux d'une nation. Loin de croire avec Bentham que « le droit, à proprement parler, n'est que la créature de la loi, » nous considérons le droit comme antérieur et éternel, la loi publique au contraire comme postérieure et temporelle. Platon avait dit que le temps est l'image mobile de l'éternité; nous pourrions dire de même que la loi est le reflet ou l'évolution progressive du principe éternel du droit. Par cette raison nous ne pouvons reconnaître à aucune loi humaine le caractère

d'éternité ou de permanence; toutes les lois changent nécessairement avec l'état de l'homme et de la société; et comme l'homme et tout ce qui est humain est perfectible, les lois dans lesquelles on a formulé le droit d'après les besoins d'une époque sont également soumises aux réformes et au perfectionnement. Nous définissons donc *la loi* comme *le droit formulé socialement par une autorité compétente dans un ensemble de moyens nécessaires au développement de l'homme et de la société.*

§ X.

De l'établissement et de l'organisation du droit dans la société, ou de l'État.

La nature de l'homme est le principe d'organisation de la société. Tous les éléments qui y sont contenus, toutes les idées qui les reflètent dans l'intelligence, arrivent, d'après une loi d'évolution successive, à la manifestation extérieure et sociale. Chaque élément, chaque idée est comme un germe qui, une fois fécondé par le principe général de la vie, tend à se développer, à se créer un organe et une fonction pour sa spécialité, à constituer un organisme partiel dans l'organisme total de la vie humaine. Or, parmi les principes constitutifs de la nature de l'homme, le droit ne le cède à aucun autre en importance sociale. Si la religion, unissant l'homme à Dieu, se présente chez beaucoup de peuples, surtout aux premières époques de l'humanité où le sentiment de faiblesse et de dépendance est plus prononcé, comme la source de toute vie, comme la puissance qui concentre toutes les facultés humaines, le droit, sans avoir déjà une existence distincte, n'en est pas moins une fonction essentielle et toujours active de la vie, et tend à se créer tôt ou tard un organisme spécial dans *l'État* qui s'affranchit dès lors de toute autorité étrangère. Mais quel que soit le premier mode

de manifestation du droit, quelle que soit la forme dont il se revête, il faut qu'il trouve de bonne heure une institution qui en poursuive l'application, une autorité qui pourvoie à son exécution selon les besoins et le degré de civilisation d'une époque. Car comme le droit comprend les conditions essentielles de l'existence humaine et du développement social, aucun état de vie n'est concevable sans un état correspondant de droit. Or, c'est cet *état de droit,* réglé d'une manière plus ou moins parfaite par un *pouvoir social,* que nous devons appeler *l'État* dans le sens ordinaire du mot, ou que nous devons considérer du moins comme son origine.

Après avoir acquis une première notion de l'État, nous devons examiner plus en détail son *origine* ou son mode de formation, déterminer ensuite son *but,* et considérer enfin ses *rapports* généraux avec les autres institutions sociales.

I° Dans la question de *l'origine* de l'État il est essentiel de distinguer *deux époques* principales: une époque de *formation instinctive,* plus ou moins involontaire, et une époque de *formation réfléchie,* œuvre du raisonnement et de la liberté. L'État se forme et se développe à l'instar de la loi; produit du besoin, des impulsions naturelles et des tendances instinctives de la vie sociale, il se développe successivement avec les facultés supérieures de l'esprit humain, subit leur influence et change peu à peu sa forme primitive, instinctive et fatale, contre une forme plus libre et plus réfléchie. Toutes les circonstances, toutes les causes, intellectuelles, morales, religieuses, qui agissent sur le développement de la nature humaine, influent sur la formation et les formes de l'État; et celui-ci, pour répondre à son but, doit être un miroir fidèle de l'état de culture, de tous les éléments de civilisation qui se trouvent dans la société et dont il reçoit sans cesse des modifications.

Examinons d'abord la *première époque* de formation de

l'État. Elle coïncide nécessairement avec la formation de la première société humaine. Or, cette première société naturelle est la *famille*, et c'est aussi dans la famille que chaque homme a reçu les premiers soins et les conditions indispensables de la vie humaine. Les parents qui l'ont engendré lui ont aussi donné les premiers moyens de vie et ont rempli envers lui les premières obligations imposées par le droit, bien qu'elles aient été exécutées par instinct d'après le vœu de la nature. Mais comme le principe du droit se manifeste déjà dans ce mode d'exécution, la justice familiale est la première justice naturelle, et la famille le premier état de droit. Cette vérité a été méconnue par ceux qui, en faisant dépendre le droit de la volonté, ont placé le commencement de l'état de droit à l'époque où les hommes, en sortant de l'état dit de la nature, auraient établi certaines conventions et stipulé des conditions et obligations réciproques de la vie commune. Mais le droit qui concerne des rapports essentiels de la vie que la volonté n'a pas créés, est supérieur et antérieur à cette faculté et indépendant d'elle, et l'état de droit, par conséquent, a commencé entre les hommes avec l'existence de la famille, qui, en embrassant toute la nature humaine, en a aussi fourni, comme *première* institution de droit, les conditions d'existence et de développement.

Ce premier état de droit, il est vrai, a été très-imparfait. Les conditions de la vie n'étaient remplies qu'instinctivement et partiellement. Mais la nécessité de coexistence et d'agrandissement du cercle de la vie sociale, a obligé ensuite les familles à se constituer comme *tribu*, reconnaissant une autorité commune qui veillât aux intérêts communs et décidât, comme juge et arbitre, dans les cas de contestation. Même dans l'état sauvage, qui du reste n'est pas le premier état naturel du genre humain, mais une dégénération de son état originel, il y a une application de l'idée du droit. La mère qui nourrit son enfant,

le compagnon qui en assiste un autre, le chef qui commande et qui punit, tous ces faits attestent les commencements d'un état de droit.

Mais cet état d'enfance qui se reflète dans l'organisation patriarcale des sociétés antiques et qui se perpétue encore chez la plupart des peuples orientaux, où le pouvoir paternel, la constitution de la famille, la puissance d'un chef ou d'une caste est le principe et le modèle de l'État, ce premier état a dû cesser lorsque les hommes parvinrent, par l'exercice graduel de leur intelligence ou par des causes morales et religieuses, à la conscience de leur spontanéité, de leur liberté et de leur dignité comme êtres moraux, et qu'ils saisirent une occasion ou provoquèrent un événement extérieur propre à changer la forme de l'État d'après les principes de la réflexion et de la raison.

Le passage du premier état au *second* peut s'opérer de diverses manières; il peut s'effectuer par une évolution lente et paisible, ou brusquement, soit par une réforme subite, soit par une révolution. La formation ou la transformation d'un État se fait alors sous le mode d'un *contrat* ou d'une convention qui fixe les droits et les obligations de tous, établit la forme du gouvernement et les moyens d'administration. Ce mode de formation et d'organisation d'un État ne se rencontre guère que chez les peuples modernes et chrétiens, et il doit être considéré comme une conséquence sociale de l'esprit du christianisme. Car la religion chrétienne, en relevant la personnalité de l'homme, en lui donnant la conscience de sa dignité, de sa valeur propre, lui a aussi appris, quoique lentement et après bien des siècles, qu'il doit compter comme un membre individuel et personnel, comme un *moi* social avec sa volonté libre et réfléchie, dans l'organisation de l'État. Les hommes et les nations, après avoir exercé longtemps leur intelligence dans les relations sociales, dans les conventions civiles, ont fini par transporter la forme du contrat,

sous l'influence d'un sentiment moral plus élevé, aux relations politiques, aux rapports de gouvernants à gouvernés. Le contrat politique n'est donc au fond qu'une généralisation du contrat civil provoquée par le sentiment plus prononcé de la personnalité morale. Ce contrat d'ailleurs peut être *partiel* ou *général;* il peut s'étendre sur toutes ou seulement sur quelques parties de l'administration d'un État. La transformation paisible s'opère ordinairement par gradation, par des contrats partiels, tandis que des circonstances anormales, des réformes brusques ou des révolutions amènent, la plupart du temps, un contrat général sur tous les rapports politiques, sur tous les moyens d'administration. C'est ainsi que nous voyons tantôt des communes riches, industrielles, commerçantes, obtenir d'un seigneur ou d'un prince, à prix d'argent et par un véritable contrat, des droits politiques, une transformation de leurs rapports de gouvernés à gouvernant; tantôt un contrat social s'établit par suite d'une mauvaise gestion financière, après un désordre dans toute l'administration, ou par réaction contre un despotisme intolérable; tantôt il est adopté naturellement, lors de la fondation d'un nouvel État par le moyen d'une colonisation. Les principaux États de l'Europe ainsi que les Amériques fournissent les exemples pour ces divers cas de formation ou de transformation d'un État d'après le mode d'un contrat social, partiel ou complet. Ce mode est le fruit de la civilisation, de la réflexion et de la raison publique, et on doit soutenir qu'il deviendra plus fréquent à mesure que l'intelligence se développe dans les rapports civils et politiques, que les nations deviennent adultes, majeures en sortant de l'état de minorité dans lequel elles sont maintenues par des pouvoirs à la constitution ou à l'organisation desquels leur réflexion et leur volonté libre n'ont pas concouru. A cet égard le contrat social est même un *but* vers lequel tend le développement politique, un *idéal* dont les

nations civilisées doivent se rapprocher dans leur perfectionnement politique.

Mais en concevant la nécessité rationnelle d'un contrat politique dans l'organisation d'un État, il faut se préserver de cette grave erreur dans laquelle sont tombés la plupart des auteurs qui, par des fictions historiques ou par des raisons spéculatives, en ont admis l'existence, erreur qui consiste à confondre la *forme* avec le *principe* de l'État, et à faire dériver du contrat, simple forme de manifestation de la volonté commune, ou du consentement, les droits politiques dont la source se trouve dans le principe éternel de la justice, qui plane au-dessus de toutes les volontés individuelles et communes, et qui doit être la règle supérieure de la volonté et de la liberté, principe qui peut être méconnu dans les contrats et n'en reçoit pas moins une atteinte quand les hommes consacrent l'injustice volontairement, de commun accord, par passion, par aveuglement ou par défaut d'instruction.

Nous voyons ainsi que l'État se produit et se développe par une force interne de la vie humaine, qu'il se revêt de formes différentes selon l'état de culture d'un peuple, et qu'il passe par une succession lente mais inévitable de la forme instinctive à un mode d'existence où la réflexion et la raison publique interviennent dans son organisation et son administration. Nous avons à examiner maintenant en quoi consiste le but de l'État.

II° Le *but* direct et particulier de l'État consiste dans le principe qui lui a donné naissance, et qui se développe comme une force interne, plus ou moins comprise, dans l'ensemble des lois, dans la variété des institutions et des moyens d'administration établis pour l'accomplissement du but de l'État. Or le principe propre, l'idée fondamentale qui préside à la naissance et au développement de l'État, est le *droit,* la justice; c'est donc le droit qui, dans la richesse de ses moyens, s'organise dans l'État

et dont l'application de plus en plus parfaite est le but de l'action réfléchie de tous les pouvoirs politiques. Mais en établissant le droit comme principe spécial, interne, *immédiat* de l'État, nous ne devons pas oublier que le droit se rapporte, comme l'organisme des *moyens*, à l'ensemble des *buts* de l'homme et de l'humanité. Le but externe, *final* de l'État consiste donc dans l'accomplissement de la destinée humaine, dont il fournit les conditions placées dans la volonté individuelle ou réunie des hommes. Il faut par conséquent distinguer entre le but direct et spécial, et le but indirect et final de l'État. C'est en confondant ces deux points de vue qu'on a placé le but de l'État, soit dans l'éducation, soit dans la moralisation des hommes réunis en société, soit dans la religion, soit enfin dans l'accomplissement de toutes les branches de la destinée humaine. Tandis que les uns méconnaissaient ainsi le but spécial de l'État, d'autres faisaient entièrement abstraction du but final, et, en lui assignant comme mission exclusive l'application du principe de justice, détruisaient la corrélation intime qui existe entre le droit et toute la destination individuelle et sociale de l'homme. Le principe même du droit que nous avons établi, nous garantit de cette double erreur. Conçu, non pas en abstraction, mais en liaison avec l'ensemble de la destinée humaine, il met aussi l'État en rapport avec toutes les branches de la destinée sociale, sans le confondre avec elles et sans absorber celles-ci dans le domaine politique. La relation entre le domaine civil et politique et les autres sphères de la vie sociale est si intime que l'État, en remplissant son but spécial, remplira aussi le mieux le but final de l'homme et de l'humanité.

Mais nous avons vu que le droit comme principe organique s'adapte à tous les degrés de culture, se différencie avec l'âge de l'homme et des peuples, avec leurs mœurs, avec leur génie particulier, avec les professions individuelles et les missions

spéciales que les nations ont à accomplir dans la destinée générale de l'humanité. L'État par conséquent doit aussi prendre des formes d'organisation différentes, selon l'état de culture, les mœurs, la prédominance des facultés ou la vocation d'une nation ; il doit refléter les divers éléments de la nature humaine dans la proportion où ils se trouvent combinés à une époque par le génie de la nation ; son organisation se pénétrera ainsi de l'esprit du peuple, portera la couleur, l'empreinte de toutes les facultés qui se manifestent avec plus ou moins de force et d'étendue dans son sein ; en un mot, le caractère national s'exprimera aussi dans l'organisation de l'État. C'est ainsi que les États modernes se distinguent fondamentalement des États de l'antiquité, parce qu'un autre principe de vie les anime, et que d'autres idées, d'autres sentiments de morale, de religion se sont emparés des hommes. Les États se distinguent par conséquent d'après l'élément humanitaire qu'ils cultivent de préférence, d'après le but particulier qu'ils remplissent, le rôle spécial qu'ils jouent sur la scène de l'histoire. Là nous voyons des États, pénétrés, saturés en quelque sorte de l'élément religieux, s'imprégner du caractère d'absolu, de stabilité et de passiveté ; ailleurs où les arts, les beaux-arts et les arts utiles, se développent par le génie d'une nation, l'État se revêt du caractère de l'imagination et de la réflexion, il devient plus mobile, plus variable dans ses formes, plus sujet aux caprices des hommes ; ailleurs encore où le droit lui-même, la justice civile et politique dans ses formes précises, devient le fondement de la vie nationale, l'État porte un cachet de sévérité, de roideur, et poursuit son but avec une conséquence qui rappelle la rigueur du droit et de la loi. L'Asie, la Grèce et Rome nous fournissent les exemples de ces différentes organisations politiques. Parmi les nations modernes nous voyons encore, outre les différences constituées par le développement prédominant qu'elles donnent

à l'un ou l'autre but social, les unes dominées par le sentiment de l'unité et de l'égalité, les autres par l'amour de l'individualité et de l'indépendance, d'autres enfin se déterminent par une pensée et un sentiment de conciliation de ces principes opposés, en cherchant à faire également la part de l'unité et du pouvoir et celle des droits particuliers qui sont à concéder aux personnalités individuelles ou collectives. Les États de ces diverses nations seront constitués conformément à ces principes. Les uns seront basés sur le principe de l'unité nationale, et ils chercheront les moyens de la fortifier, de l'étendre même aux dépens des droits essentiels des individualités. La centralisation est l'expression de cette tendance. Les autres abandonneront tout à l'activité, à l'industrie des individus, et réserveront à l'action du pouvoir seulement les objets d'intérêt général qui ne peuvent pas être poursuivis d'une manière convenable par les forces simples ou réunies des individus. Dans ces États se manifestera nécessairement un grand mouvement individuel, un sentiment prononcé de la personnalité, un vif amour de la liberté et de l'indépendance. Ce sentiment primera celui de l'égalité, parce que chacun reconnaîtra volontiers à l'autre la supériorité qu'il aura acquise par son travail, ou par sa position personnelle. Les États enfin, qui sont dominés par le principe de conciliation et de synthèse harmonique, présenteront un caractère moins tranché dans les institutions. En cherchant à éviter les extrêmes, à combiner les principes de l'unité centrale et de l'indépendance, dans l'organisation des diverses sphères politiques et administratives, ces États procèdent avec lenteur, avec tâtonnement, par des essais divers, pour trouver le véritable équilibre ; ils ne connaissent pas ce mode d'action déterminé, cette résolution et cette exécution rapide qui se montrent souvent dans l'application d'un principe exclusif, mais bien saisi et facilement compris dans ses conséquences. Ces États

devront encore, d'après le caractère de la nation, tenir compte de tous les éléments sociaux, de tous les buts de l'homme et de la société. Sans concentrer leur action dans le domaine politique, ils aideront aussi par des moyens plus nombreux, mieux étudiés et mieux combinés, au développement des autres branches de l'activité sociale, des sciences, des arts, de la religion, de l'instruction et de l'éducation. Il en résulte encore que le progrès dans ces États paraît être plus lent parce qu'il ne se poursuit pas dans une seule direction, mais qu'il embrasse l'ensemble de la destinée sociale.

Ces trois genres d'États ne se présentent guère, en réalité, dans toute la rigueur des principes que nous venons de déterminer. Leurs caractères sont moins tranchés, les formes plus mélangées, les transitions de l'une à l'autre plus faciles à opérer. Il en est du caractère et du tempérament des États comme de celui des individus. Quoiqu'il n'y ait qu'un petit nombre de caractères et de tempéraments principaux, ils ne se présentent pas moins, en réalité, chez les individus dans les combinaisons, les nuances et les transitions les plus diverses. Mais, en tenant compte de ces modifications amenées par le développement de la vie sociale, on reconnaîtra, dans les trois genres d'États que nous avons esquissés, le type de la France, de l'Angleterre et de l'Allemagne, qui sont d'ailleurs destinées à se rapprocher de plus en plus, à s'assimiler réciproquement, sans perdre leur esprit national, les bonnes institutions qui ont été éprouvées chez l'une et chez l'autre, et à répandre en commun la civilisation chez d'autres peuples, en respectant leur caractère propre, en les conviant à partager avec elles la mission civilisatrice et à constituer enfin le véritable équilibre des nations par la juste distribution des grandes fonctions humanitaires.

Nous venons de constater comment le but fondamental de

l'État se dessine, pour les États particuliers, dans une variété de traits caractéristiques; comment il se teint des autres éléments de la vie sociale et se poursuit dans des proportions différentes avec les divers buts de l'homme et de la société.

III. Il nous reste à déterminer, en dernier lieu, les *rapports* qui doivent exister entre l'État et les autres institutions sociales qui poursuivent les buts principaux compris dans la destinée générale de l'homme et de la société.

Or, dans toute société humaine on trouvera, dans un état de développement plus ou moins avancé, les éléments suivants qui, étant fondés dans la nature rationnelle de l'homme, se déploient dans sa vie et deviennent successivement les buts de son activité réfléchie. Ces éléments sont *la religion, la morale, le droit, les sciences, les arts, l'instruction et l'éducation, l'industrie et le commerce*, éléments que l'analyse découvrira dans chaque corps social dans des proportions différentes, à l'état de germe ou de culture avancée et se manifestant par des fonctions qui s'organisent, dans la société, en autant d'institutions correspondantes. Il y aura donc des institutions religieuses, morales, civiles et politiques, des institutions pour les sciences, les arts, l'industrie et le commerce; et bien que les unes puissent dominer sur les autres et les embrasser dans leur sphère, elles fonctionnent néanmoins toutes dans la vie sociale parce qu'elles sont aussi nécessaires que les diverses fonctions vitales le sont pour l'organisme humain. Parmi ces institutions, nous avons déjà considéré celle du droit, l'État, et nous avons maintenant à déterminer ses rapports avec les institutions fondamentales de la société. Cet examen doit être fait d'un double point de vue; nous devons rechercher quels sont les rapports normaux d'après l'*idéal* de l'organisation sociale, ensuite de quelle manière, d'après quelles lois ils se développent dans l'*histoire*, et enfin quels sont les besoins et les exigences de l'état *actuel* de la société.

La position de l'État vis-à-vis des autres institutions sociales est déterminée par l'idée du droit qui est son principe de vie et d'organisation. Or, nous avons vu que le droit se rapporte comme *moyen* à tous les *buts* de la vie humaine. Il en résulte que l'État doit remplir la même fonction, par rapport aux institutions par lesquelles ces buts se poursuivent socialement. L'État a donc à préparer les voies et moyens pour l'accomplissement des buts sociaux; il est le *médiateur* de la destinée humaine. Ce n'est pas lui qui, par ses pouvoirs, dirige immédiatement l'homme et la société dans la poursuite de leurs buts rationnels; ce n'est pas lui qui peut se poser comme autorité religieuse, morale, scientifique, industrielle, etc., décider, en arbitre souverain, dans les questions qui touchent ces domaines; il ne peut pas faire entrer dans sa sphère d'action les objets appartenant à l'un ou à l'autre de ces ordres, et qui doivent être traités d'après des principes en dehors de sa compétence. Mais l'État, sans former la prétention de diriger et de régler le mouvement propre et interne de ces domaines, ne doit pas lui rester entièrement étranger; il doit y intervenir tant pour y coordonner les divers mouvements que pour faire exécuter par chacune de ces sphères les obligations de droit qu'elle a à remplir envers les autres. Car il ne faut pas perdre de vue que toutes les institutions sociales forment un organisme dans lequel l'existence et le développement de l'une dépend des conditions de droit qui doivent lui être fournies par toutes les autres. Or l'État réunit dans un faisceau l'ensemble de ces conditions et veille à ce que chaque institution remplisse celles qui tiennent à sa nature spéciale, qu'elle aide au développement des autres et garde envers elle la position qui lui est tracée par son but particulier. De son côté l'État fournit à toutes les moyens de développement en rapport avec leur but et selon l'état général de la culture sociale. En se constituant comme le centre de tous les

moyens d'avancement social doués d'un caractère juridique, il est aussi le distributeur de ces moyens et en surveille sans cesse l'emploi. Nous voyons donc que l'État, tout en bornant son action à l'exécution du principe de droit, se met dans un rapport intime avec toutes les institutions sociales. L'idée même du droit, loin de condamner l'État et les pouvoirs politiques à un rôle d'indifférence et d'inaction, de consacrer pour lui, en loi fondamentale, le « *laisser faire,* » lui impose au contraire le devoir de prendre soin de tout ce qui est humain, d'aider à l'accomplissement de tous les buts sociaux, de favoriser toutes les bonnes tendances, de prêter son concours à tout ce qui est réclamé par les besoins et les progrès de la vie sociale. Cette mission de l'État ouvre un vaste champ à son activité et lui assure, dans les justes limites, un droit d'intervention dans le mouvement de toutes les institutions de la société. C'est le principe large et positif que nous avons développé sur le droit qui nous fait bien comprendre la nature de l'État et ses rapports avec la société en général. Si nous avions adopté une de ces notions étroites qui présentent le droit sous une face secondaire, incomplète ou exclusive, nous aurions dû mutiler les fonctions de l'État, réduire sa mission au maintien de la sûreté publique, à la limitation de la liberté de chacun en vue de la coexistence de tous, adopter enfin une de ces théories qui sont tous les jours démenties par les nécessités de la vie pratique. Assigner à l'État un but trop restreint, c'est méconnaître une condition essentielle du perfectionnement social; lui tracer un but trop large, absorber en lui tous les buts sociaux, c'est sanctionner un despotisme qui détruit toute liberté morale, arrête le progrès, au lieu de le favoriser. Notre théorie du droit fait comprendre à la fois la position distincte de l'État, sa séparation relative d'avec les autres institutions sociales, ainsi que le degré et la mesure d'inter-

vention positive qu'il a à exercer d'après le principe de la justice.

Mais cette position de l'État, de quelle forme doit-elle se revêtir? est-ce une position de supériorité, de subordination ou d'égalité? l'État est-il l'institution centrale de la société, dominant, régnant en quelque sorte sur toutes les autres tout en laissant à chacune la liberté relative de ses mouvements, le règlement de ses objets intérieurs? Cette opinion, qui s'accorderait peut-être le mieux avec les exigences de l'état actuel de la société, ne peut cependant pas être admise au point de vue de l'idéal que la raison conçoit et que l'avenir pourra réaliser. L'État, en restant fidèle à son principe constitutif, ne peut prétendre à aucune supériorité sur les autres sphères de l'activité sociale; il ne peut pas se placer au-dessus de la religion et des institutions dont elle est le but. Il en est de même du domaine de la morale, de l'industrie, etc.; ces divers domaines cultivent des facultés, des éléments de la nature humaine que l'État, à cause de son organisation spéciale, est incapable de bien apprécier et de diriger, dont le développement au contraire doit devenir le soin d'autorités qui, étant formées au sein de chaque sphère par le concours de tous les membres actifs, sont pénétrées de son esprit, de ses principes, connaissent ses véritables besoins et dirigeront le mieux son perfectionnement intérieur. Mais en contestant à l'État une position supérieure à toutes les autres institutions, nous ne pouvons pas non plus le subordonner à l'une ou à l'autre. On pourrait croire, que l'État ayant à fournir, d'après notre théorie, les conditions, les *moyens* pour les divers buts sociaux, se trouverait nécessairement subordonné, comme le moyen l'est au but, aux autres institutions sociales. Mais d'un côté, il est à remarquer que la réalisation de l'ensemble des conditions dépendantes de la volonté pour l'accomplissement de la destinée commune, devient elle-

même un but fondamental de l'activité sociale, qui ne le cède à aucun autre en importance, parce que l'origine du droit est la même, qu'on l'envisage comme un élément intégrant de la nature humaine ou comme un principe divin de l'ordre universel des choses [1]. D'un autre côté, on peut reconnaître une certaine subordination de l'État sous les autres sphères de l'activité sociale, consistant en ce qu'il reçoit d'elles l'impulsion pour son intervention conditionnelle dans leur mouvement intérieur; mais cette subordination est toute *relative*, elle se présente la même pour toutes les autres sphères; chacune est subordonnée aux autres pour tous les objets qui demandent sa coopération, mais dont la nature propre ne peut être bien comprise que par l'autorité et les membres qui l'ont étudiée comme but spécial de leur activité. Chaque sphère occupe à la fois une position de supériorité dans toutes les questions qui touchent son domaine propre, et d'infériorité quant à celles qui ne sont pas de sa compétence spéciale. Il en est de même de l'État. Sa vraie position est donc celle de l'*égalité;* sa mission est de se *coordonner* avec toutes les sphères dans lesquelles se poursuivent les buts principaux de la société humaine. Cette place est assignée à l'État par le principe du droit qui doit être mis au même rang que les autres principes constitutifs de la nature de l'homme et de l'activité sociale. C'est encore ce principe qui explique pourquoi on est disposé à attribuer à l'État une position en quelque sorte centrale; car l'État, en fournissant à toutes les sphères les moyens de leur existence et de leur développement, en les conditionnant et en les mettant par là dans une certaine dépendance de lui, paraît être leur source, le foyer d'où partent les rayons vivifiants de leur activité. Le rôle de médiation qu'il a à remplir semble encore le destiner à être

[1] Voyez la conception synthétique du principe du droit, page 100.

le lien commun de toute action sociale. Cependant ces fonctions par lesquelles il embrasse toute la vie sociale sous une des faces les plus importantes, ne lui donnent pas une supériorité qui serait contraire à l'égale dignité des autres éléments constitutifs de la nature et de la société humaines.

Après avoir examiné, en général, les rapports de l'État avec les autres institutions sociales, nous avons à considérer encore le *mode* sous lequel s'exerce son *action* dans ces diverses relations.

Les institutions, établies pour la réalisation des buts principaux de la vie humaine, sont dirigées par des lois et éprouvent, par les nécessités de leur existence et de leur développement, des besoins dont la nature ne peut être bien comprise que par des hommes qui, appartenant à l'une ou à l'autre de ces institutions par leur vocation prédominante, en ont fait une étude spéciale. C'est donc d'abord aux diverses institutions elles-mêmes à dresser l'état de leur situation, à indiquer, en les justifiant, leurs besoins, et à demander les moyens nécessaires pour les satisfaire. Mais c'est à l'État à réunir ces divers états et à établir, en tenant compte de la situation générale et de l'état des moyens dont il peut actuellement disposer, le *budget général des voies et moyens* dans lequel tous les besoins respectifs de la société sont coordonnés, équilibrés, limités d'après le principe de la justice. Mais pour que la distribution des moyens soit faite en vue d'une juste proportion, il faut que les divers ordres ou institutions sociales aient des représentants dans l'examen du budget général, qui prennent part à sa discussion, s'éclairent mutuellement et décident, sous la direction, les avis et la responsabilité des fonctionnaires de l'État, sur les propositions que ceux-ci ont formulées d'après la connaissance qu'ils ont naturellement de l'état général de la situation et des moyens réellement disponibles. Il y a donc nécessité de *repré-*

sentation dans l'État; mais cette représentation, d'après l'idéal que nous avons ici en vue, doit se faire par *ordres*, d'après les diverses sphères ou institutions principales de la société. Et qu'on n'objecte pas qu'un pareil mode tendrait à renouveler les états féodaux, les anciennes corporations avec tous leurs abus. D'abord les sphères dont nous parlons ne seraient pas des corporations closes, limitées d'avance à un certain nombre de membres; ensuite leur organisation intérieure devrait être entièrement différente de la constitution des anciens corps qui vivaient de l'exploitation du plus grand nombre n'ayant aucune voix, aucun droit. Enfin il est à remarquer, que les membres de la société ne pourraient pas être distribués dans ces sphères ou ordres divers, de manière à y être complétement absorbés dans leur vie et leur activité. L'homme doit se développer sous toutes les faces, dans tous les éléments de la nature humaine; rien de ce qui est humain ne doit lui rester étranger. L'homme est à la fois un être religieux, politique, etc.; il doit par conséquent être actif pour tous les buts dans tous les ordres principaux; chaque membre de la société appartient ainsi à toutes les sphères; mais comme l'homme, d'après les nécessités de sa nature bornée, ne peut pas embrasser tout avec les mêmes facultés et dans une égale perfection, il doit choisir une profession prédominante d'après sa vocation individuelle; il ne peut pas appartenir à tous les ordres au même titre, au même degré de participation, et par conséquent ses obligations y étant différentes, ses droits le seront également. De là résulte la nécessité de régler les droits que chaque membre de la société a à exercer dans tous les ordres particuliers en *proportion* de la part que, d'après ses facultés, il prend à leurs travaux. Des gradations se présentent ici naturellement; elles consacrent l'admission de tous à tous les ordres, tout en maintenant les inégalités naturelles produites par l'inéga-

lité des fonctions et du travail, elles n'empêchent pas qu'un membre, inférieur dans un ordre, ne soit supérieur dans un autre. La société, comme nous voyons encore ici, n'est donc pas un mécanisme, mais un organisme; toutes ses sphères, toutes ses fonctions, tous ses membres sont intimement liés entre eux; partout il y a communication et échange de vie; tout participe à tout, dans des proportions différentes; aucune barrière n'arrête les mouvements naturels des organes sociaux. La société ne doit pas faire des hommes des machines, en les réduisant à une seule fonction, en les parquant dans un seul ordre, et en mutilant ainsi leur nature; elle doit présenter une organisation dans laquelle tous puissent se développer dans la plénitude de leurs facultés, tout en cultivant d'une manière prédominante une profession à laquelle ils sont destinés par une vocation intérieure. On comprend donc qu'une pareille organisation ne peut en aucune manière renouveler les abus des anciennes corporations et ramener une *représentation par états* telle que le moyen âge la connut et telle qu'elle subsiste encore, plus ou moins modifiée, dans plusieurs pays. Bien que le principe lui-même ne manquât pas de justesse, l'exécution fut imparfaite et vicieuse. Les institutions féodales ont succombé avec les principes, les mœurs et les opinions qui leur avaient donné naissance. Fondées sur une conception imparfaite de la nature humaine, sur une distribution incomplète des fonctions sociales et, par suite, sur une division peu naturelle des diverses classes de la société, elles avaient à la fin produit dans tout le corps politique une espèce de contrainte, répandu dans ses mouvements naturels une gêne qui devait arrêter le libre développement de l'individu et de la nation. Le besoin de liberté, qui avait déjà trouvé une large satisfaction dans le domaine de l'intelligence, dans les sciences politiques, morales et naturelles, se fit de plus en plus vivement sentir, et finit par

produire un ordre nouveau dans lequel tous les éléments, toutes les forces de la société sont abandonnés à leur impulsion propre et nous offrent ce spectacle d'activité étonnante, de diffusion des lumières, de mélange de toutes les classes et de toutes les fonctions sociales, d'émulation rivale, de lutte et de concurrence qui sont les faits caractéristiques de notre époque. Une représentation égale, ne tenant aucun compte de la diversité des fonctions et des classes sociales, était, dans l'ordre politique, la conséquence naturelle de ce nouvel état social. Le système représentatif moderne est ainsi le produit naturel des doctrines libérales qui partent de l'individu, le placent comme le pivot de l'ordre social, effacent les différences en ne voyant qu'une égalité abstraite, et demandent la coopération de tous à la confection des lois comme une conséquence et une garantie de l'égalité politique. Le centre de gravité fut ainsi déplacé. Si, dans le système féodal, l'individu disparut dans l'ordre dont il faisait partie, dans le système représentatif libéral, les classes se sont dissoutes et n'ont laissé subsister que l'individu avec toutes ses tendances individualistes et égoïstes. Aussi est-ce chez les peuples où le besoin de liberté individuelle, d'indépendance et d'égalité politique, est le plus prononcé, que le système représentatif a dû prendre son origine ou rencontrer les plus vives sympathies. Mais quoique le système représentatif actuel corresponde parfaitement à un état particulier de culture par lequel doivent peut-être passer beaucoup de nations, il se modifiera selon le caractère du peuple qui l'adopte, et son application rencontrera toujours et partout des obstacles plus ou moins grands, selon que les besoins d'une division naturelle du travail social et d'une classification des diverses fonctions sont plus ou moins vivement sentis. Ce système abstrait est donc destiné à se transformer, en se perfectionnant, dans un système représentatif *organique* qui conciliera les droits de l'in-

dividu avec la spécialité des fonctions et la diversité des sphères sociales, qui représentera la société telle qu'elle doit être, unie par un principe commun, mais distribuée en autant d'ordres qu'il y a de fonctions principales à remplir pour l'accomplissement de la destinée commune. Cette transformation sera nécessairement lente, graduelle; elle doit être le résultat du travail des intelligences, de l'opinion publique, d'un besoin de réforme généralement senti; mais elle ne peut pas manquer de s'opérer à mesure que les inconvénients qui se présentent déjà en grand nombre seront plus généralement compris, et que les moyens de réforme deviendront un objet d'étude des hommes versés dans la théorie et dans la pratique des affaires politiques [1].

[1] Les inconvénients du système représentatif actuel ont été déjà souvent signalés, mais ils ne sont pas une raison pour faire rétrograder la société vers l'absolutisme. Il s'agit de développer ce système en le perfectionnant selon son véritable esprit par des réformes et des institutions qui corrigent ses défauts et lui assurent une marche plus régulière. C'est ainsi que l'institution d'un conseil d'État, dans les pays où il n'en existe pas, l'établissement de commissions permanentes pour les diverses branches de l'activité sociale, pour l'industrie, le commerce, l'agriculture, les sciences, l'instruction, les arts, etc., pourraient déjà écarter beaucoup d'inconvénients qui résultent, chez la plupart des membres des chambres législatives, d'un défaut de capacité spéciale. Notre ami M. É. Ducpétiaux, guidé par une pensée commune, a été conduit, en recherchant les moyens d'amélioration du sort de la classe ouvrière, à proposer une réforme plus profonde qui rencontrerait peut-être des difficultés constitutionnelles, mais qui ne mérite pas moins d'être examinée. Dans son ouvrage : *De la condition physique et morale des jeunes ouvriers et des moyens de l'améliorer,* il dit, tom. II, p. 306 : « La réorganisation de l'administration gouvernementale que nous proposons resterait peut-être inefficace et stérile si elle n'était associée à une réforme législative qui ne nous paraît pas moins nécessaire. La législature, telle qu'elle existe aujourd'hui, est essentiellement vicieuse, surtout en ce qui concerne la représentation véritable des intérêts sociaux. En effet, il arrive souvent que beaucoup de ces intérêts, et même des plus importants, ne sont pas repré-

Dans tous les cas, cette représentation organique ne peut s'établir qu'à l'époque où les diverses sphères sociales se sont déjà

sentés ; il arrive presque toujours que les questions qui s'y rattachent sont décidées par une majorité qui manque de l'aptitude et des connaissances nécessaires pour les juger et les apprécier sainement.

Ainsi les lois de finance sont faites par des législateurs étrangers à la science financière ;

Les lois concernant l'armée, par des législateurs étrangers aux sciences militaires;

Les lois industrielles et commerciales, par des législateurs étrangers à la science de l'industrie et du commerce;

Les lois sur l'agriculture, par des législateurs étrangers à la science agricole;

Les lois administratives, par des législateurs qui ignorent la science et la pratique de l'administration.

Comment justifier cette inconséquence? Prétendra-t-on que les représentants, par le seul fait de l'élection, sont doués de l'omniscience ? Mais il suffit de regarder autour de soi pour se convaincre du contraire; nos législateurs n'ont pas eu, que nous sachions, leur Pentecôte comme les premiers apôtres; ce sont pour la plupart des hommes spéciaux : pourquoi dès lors exiger d'eux plus qu'ils ne peuvent donner?

Pour remédier jusqu'à un certain point à ce vice radical, il y aurait un moyen fort simple, et que nous sommes étonné de n'avoir pas encore vu proposer et mettre en œuvre.

Il suffirait de répartir la législature en autant de sections et de comités qu'il y a de branches principales dans le gouvernement, de faire, en un mot, pour elle ce que l'on a fait pour les ministères et l'administration : à chaque ministère, à chaque administration principale correspondrait une section législative, composée des députés les plus compétents, qui discuterait les lois rentrant dans sa spécialité. A la suite du premier vote qui aurait lieu dans la section, la loi serait portée devant les sections réunies, la chambre entière, qui, agissant en qualité de grand jury national, l'accepterait ou la rejetterait dans son entier, sans discussion et sans amendement. Cette acceptation ou ce rejet ne serait que l'expression du bon sens, de l'intérêt public, et n'impliquerait pas la nécessité des connaissances spéciales

constituées elles-mêmes par la force de cette loi toujours active, d'après laquelle les éléments sociaux, identiques ou analogues, s'attirent par une affinité naturelle et finissent par constituer un centre d'unité pour chaque espèce de mouvement social. Alors toutes les sphères sociales, douées chacune d'un principe propre de mouvement et liées organiquement entre elles, seront aussi représentées également dans l'ordre politique, et constitueront, conformément à l'unité de la destinée humaine, une unité sociale supérieure qui conciliera les besoins de la communauté avec les droits spéciaux de toutes les sphères et de tous les membres particuliers.

Après avoir examiné au point de vue de l'idéal les rapports généraux de l'État avec les autres institutions sociales, nous avons à jeter en second lieu un coup d'œil *historique* sur la manière dont ces rapports se sont formés et développés.

Les rapports entre l'État et les principales institutions se développent sous l'influence des lois fondamentales, qui dominent l'évolution de toute la vie sociale; ces lois sont celles de l'*unité*, de la *variété* et de l'*harmonie*. Tout être vivant, tout organisme spirituel, physique ou social se développe d'après ces principes.

nécessaires pour la discussion et le vote préliminaires. Il y a, en effet, deux choses bien distinctes dans toute loi : son mécanisme, sa façon, si nous pouvons nous exprimer ainsi, puis sa tendance générale, son but social; si l'assemblée législative tout entière est inepte à s'associer à l'œuvre préparatoire, elle a néanmoins la capacité nécessaire pour se prononcer sur l'œuvre définitive. Cette distinction est essentielle; elle explique notre système en même temps qu'elle le justifie.

Resterait encore à aviser aux moyens de rétablir, autant que possible, l'égalité dans la représentation des intérêts et des divers ordres de la société. Grâce à cette égalisation, la classe ouvrière aurait aussi ses représentants et sa section législative qui se relierait à l'administration des travailleurs. Ces représentants pourraient être nommés par les assemblées syndicales dont nous avons fait mention au commencement de ce chapitre.

Dans la première époque de la vie, nous voyons que toutes les fonctions, tous les organes, qui existent déjà en germe, sont encore plus ou moins confondus; la force vitale tient tout dans une unité indivise, dans une totalité confuse qui ne permet pas encore une distinction des diverses parties constitutives. Mais le travail d'évolution qui s'opère lentement par le principe de vie, fait sortir successivement de ce premier état en quelque sorte embryonnaire la variété des fonctions et des organes qui y sont contenus. Cette évolution a lieu de telle manière que toutes les parties de l'organisme ne se forment pas simultanément et dans le même degré de force, mais successivement et par le développement *prédominant* de l'un ou de l'autre organe. D'abord se forment les organes principaux, centraux; ensuite viennent les organes plus secondaires; et lorsque l'un a acquis un degré de vitalité suffisante pour son importance relative, l'organisme paraît concentrer de nouveau sa puissance sur un autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que toutes les parties se trouvent dans de justes proportions. Cet état d'*équilibre* et d'*harmonie* entre les divers systèmes et fonctions ne s'établit qu'à l'âge de maturité; aussi longtemps qu'un organisme est dans la période de croissance, les proportions normales n'existent pas. Il se produit même, par suite du développement prédominant qui est donné alternativement à l'un et à l'autre organe, des tendances exclusives, des antithèses, des luttes marquées par des crises, et qui ne cessent qu'à l'époque où toutes les parties sont également développées dans une proportion harmonique.

Or ces lois se vérifient aussi de tout point dans le développement de l'organisme social, et particulièrement de l'État et de ses rapports avec les autres institutions sociales. D'abord il y a eu une époque où l'État était confondu avec les autres sphères sociales, où aucune institution n'avait une existence propre et distincte. La première institution générale, centrale, absorbant

toutes les autres, a été, chez la plupart des peuples qui se sont civilisés, l'institution religieuse, rattachant la vie humaine à la source première de toute existence. La seconde institution, qui se dégage peu à peu de la première, et devient bientôt son antithèse en se mettant en opposition avec elle, c'est l'État politique. L'institution religieuse et l'État restent longtemps les deux pôles autour desquels s'opère tout le mouvement social. Si l'une élève les espérances de l'homme vers le ciel, l'autre cherche à satisfaire ses besoins terrestres. Les deux faces de la nature humaine trouvent de cette manière une expression et une représentation sociale qui, pendant une longue suite de siècles, paraît être complète. C'est depuis le christianisme, qui le premier a nettement distingué les deux natures dans l'homme, revendiqué l'une à la religion, abandonné l'autre à l'État, que l'Église et l'État sont devenus deux institutions distinctes, placées l'une par rapport à l'autre tantôt dans un état de supériorité et de subordination, tantôt dans un rapport de corrélation. Dans l'antiquité grecque et romaine, l'État avait absorbé l'élément religieux en exerçant lui-même le sacerdoce; dans les temps chrétiens, le nouvel organisme de l'Église tendait au contraire à exercer la tutelle suprême sur tout l'ordre social, et acquit en effet sur l'État, au moyen âge, une supériorité marquée, bien qu'elle fût toujours vivement contestée. L'époque de la restauration des lettres et de la réforme religieuse changea les rapports entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Dans les pays qui avaient embrassé la réforme, l'État devint indépendant et attira même dans sa sphère d'action la direction des affaires religieuses. Dans les pays restés catholiques, le pouvoir politique, sans se placer au-dessus du pouvoir ecclésiastique, a du moins acquis une position plus indépendante en distinguant mieux les intérêts civils et politiques des intérêts purement religieux. Enfin dans les derniers temps, le mouvement des esprits tend de plus en

plus à distinguer l'ordre religieux d'avec l'ordre politique, à les mettre sur le pied d'égalité et de corrélation, et à empêcher les empiétements de l'un sur l'autre. Cette tendance est conforme au principe du droit; mais l'écueil qu'il faut éviter, c'est d'oublier, sur la distinction essentielle qui est à faire entre ces deux institutions, les rapports par lesquels elles sont liées et les droits que l'État a à exercer dans l'intérêt général de la société. L'histoire nous présente ainsi une transformation successive des rapports qui existent entre l'Église et l'État; les rôles ont changé selon le génie des époques, la tendance des esprits et les exigences du développement social. Mais ces deux institutions, quoique les plus anciennes et les plus fortement constituées, ne suffisent cependant pas à tous les besoins du corps social; des fonctions qui auparavant avaient été plus ou moins absorbées par l'Église ou l'État, gagnent sans cesse en importance et tendent toujours plus visiblement à une organisation et à une constitution sociale conforme à leur nature spéciale, et basée sur des principes qui sont puisés dans la nature des besoins qu'elles sont destinées à satisfaire.

Depuis longtemps l'*industrie* et le *commerce* visent à la liberté, se développent comme des puissances nouvelles et créent des institutions dont l'indépendance relative paraît être une garantie d'existence et de bonne direction. On comprend de plus en plus que les moyens politiques que l'État peut employer pour l'amélioration industrielle et commerciale sont insuffisants, qu'il s'agit de donner à l'industrie et au commerce une organisation propre, fondée sur les lois qui dominent le mouvement de ces sphères; et cette nécessité d'organisation devient d'autant plus impérieuse que l'État doit aussi exercer, dans de justes limites, ses droits d'intervention pour empêcher que les intérêts du plus grand nombre ne soient sacrifiés à une nouvelle aristocratie marchande, et que le but lucratif ne fasse perdre de vue des inté-

rêts humains majeurs concernant le développement intellectuel, moral et religieux des travailleurs de tout âge. L'État est le pouvoir social qui, ayant à veiller à l'application des principes de justice dans tous les ordres, doit aussi les faire valoir dans l'ordre industriel et commercial; l'indépendance par conséquent ne doit pas être absolue, mais relative comme le veut la loi de coordination de toutes les sphères sociales.

Mais bien que l'industrie unie avec le commerce soit, après l'État et l'Église, l'ordre social dont la constitution propre est la plus urgente et aussi la mieux préparée par tout le développement antérieur, il n'est cependant pas le seul qui attende encore son organisation. Comme toutes les libertés s'enchaînent, et que l'une provoque l'autre, le besoin de liberté et d'indépendance, partiellement satisfait dans l'ordre matériel, s'est transporté dans les derniers temps dans le domaine pratique de l'intelligence, celui de l'*instruction* et de l'*éducation*. Tandis que l'État et l'Église se disputent encore plus ou moins vivement ce domaine important, que l'Église conteste à l'État sa capacité enseignante et que celui-ci craint avec raison d'abandonner la direction des intelligences à une autorité et à une opinion religieuse qui ne poursuivrait qu'un but exclusif, des essais ont été tentés pour assurer aussi à l'enseignement une position indépendante en dehors des intérêts politiques et religieux. Ces essais sont encore faibles et imparfaits, mais ils dénotent au moins la tendance de donner à l'instruction et à l'éducation une organisation qui ne soit soumise ni aux opinions, si variables dans la politique, ni aux diverses doctrines religieuses, et qui permette à l'instruction et à l'éducation de poursuivre, en dehors de tous les partis, son but général, humain, en cherchant toujours à perfectionner ses méthodes. Il est d'ailleurs un fait incontestable, c'est que l'instruction a fait des progrès rapides depuis les temps où elle s'est émancipée de l'autorité ecclésiastique, et que le pouvoir po-

litique a permis aux génies réformateurs de s'exercer non-seulement dans la théorie, mais aussi dans la pratique de l'enseignement et de l'éducation. Cette dernière surtout qui demande un dévouement complet, une vocation spéciale, une communauté de vie toute personnelle entre le maître et l'élève, ne saurait être bien dirigée par une autorité dont l'attention est sans cesse sollicitée par des intérêts tout différents. Mais pour que l'enseignement et l'éducation puissent arriver à une organisation centrale, il faut que l'esprit d'association, qui s'est montré si fécond dans l'industrie, s'étende aussi sur les travaux de l'intelligence, en faisant sortir les hommes voués aux sciences et à l'instruction de l'isolement dans lequel ils se trouvent généralement aujourd'hui, pour les réunir dans un grand corps divisé en autant de parties qu'il y a de branches principales dans l'organisme de la science et de l'enseignement.

Il ne suffit donc pas de proclamer la liberté de l'enseignement; il faut, d'un côté, que cette liberté soit soumise à des conditions générales imposées par l'État dans l'intérêt social, et que, d'un autre côté, elle fasse ses preuves, qu'elle se fortifie par des essais et se consolide enfin par une juste et large application du principe d'association. Cette organisation est sans doute encore éloignée, mais elle est réclamée par le principe d'une bonne division du travail social et par les besoins de plus en plus vivement sentis d'une juste indépendance de l'instruction[1].

[1] L'exemple d'une forte constitution spéciale de toute l'instruction est offert par l'université de France qui comprend dans sa sphère d'action toutes les institutions publiques et privées d'enseignement et d'éducation. La grande pensée qui a présidé à la création de cette université est une idée vraiment organisatrice; l'université, tout en étant liée avec l'État, comme le veut le principe du droit, possède une administration spéciale et indépendante. Cependant cette organisation ne peut pas servir de modèle ; fondée, au point de vue du pouvoir central, sur le principe exclusif de l'unité, il lui manque

Dans l'application du principe de la liberté de l'enseignement il faut donc suivre une marche progressive. Par les raisons que nous venons d'exposer, il faut que l'État consacre d'un côté le principe, mais qu'en ouvrant le domaine de l'instruction à des doctrines et à des méthodes qui peuvent aspirer à un assentiment plus général, et en reconnaissant aux chefs de la famille le droit de choisir librement pour leurs enfants l'institution qui est en accord avec leurs opinions et leurs croyances, il fasse constater la capacité de ceux qui veulent enseigner et de ceux qui, en quittant une institution, se vouent aux diverses professions sociales. De plus, outre ces garanties que l'État doit toujours demander au nom de la société, il ne doit pas même abandonner, dans l'état de transition, l'éducation et l'instruction aux efforts des particuliers; il doit maintenir un enseignement fortement organisé qui puisse même encore longtemps servir de modèle aux institutions particulières. C'est seulement lorsque la liberté a appris elle-même à s'organiser et à constituer une unité nouvelle dans le corps enseignant, que l'État pourra se borner à exiger les garanties générales auxquelles toute liberté est soumise dans son exercice.

Les principes que nous venons d'exposer par rapport à l'enseignement d'après les tendances assez prononcées du mouvement social, s'appliquent, par analogie, à l'organisation qui est à donner à l'art et à ses diverses branches dans les académies et les institutions où il doit être enseigné.

Mais il est une branche de la destinée humaine et sociale qui, malgré sa haute importance, a été jusqu'à présent le plus délaissée. La *morale,* bien qu'elle soit enseignée dans toutes les écoles,

le principe de liberté et de mouvement intérieur. Or il est important que ce principe de liberté reçoive une juste application sans cependant détruire l'unité fondamentale qui est la base de toute organisation.

traitée dans une foule innombrable d'ouvrages, prescrite sans cesse comme une règle pour nos actions, a été presque entièrement abandonnée à la conscience et à la pratique individuelles, sans trouver des institutions qui veillassent spécialement à son maintien et à son application sociale. C'est qu'on a envisagé la morale plutôt du point de vue de l'individu que de la société, qu'on a considéré la moralité comme un fait purement interne, dont l'appréciation, appartenant au for de la conscience, ne pouvait être dévolue à aucune autorité extérieure. Mais, bien que les actes moraux aient leur source et puisent leur valeur dans la conscience et dans l'intention, ils se produisent cependant la plupart du temps à l'extérieur, dans les relations sociales ; ils se laissent ainsi vérifier par des moyens certains, et peuvent dès lors être soumis à un jugement social. C'est par cette raison que la morale peut devenir un objet de l'action et de l'appréciation publiques, aussi bien que les autres buts importants de l'homme et de la société. Des institutions devraient donc être créées ou multipliées ayant pour objet le développement et le maintien de la moralité sociale. Sans doute, ces institutions doivent être formées librement par la bonne volonté de tous ceux qui ont à cœur le perfectionnement moral des hommes; les moyens qui sont à employer à cette œuvre doivent être moraux, librement acceptés, exempts de toute contrainte et de toute violence; les associations qui se forment dans ces vues n'énonceront, au besoin, des jugements que sur les personnes qui font partie de l'association et qui ont accepté son autorité judiciaire ou arbitrale. Mais qu'on ne doute pas de la possibilité de former de pareilles associations! Pourquoi les hommes ne pourraient-ils pas s'engager mutuellement à s'abstenir d'actes reconnus comme immoraux, à s'abstenir de mensonges, de paroles injurieuses, d'actes qui portent atteinte à l'âme ou au corps, qui sont contraires à la dignité, à l'honneur, au respect qu'on doit à toute

personnalité humaine, à la femme comme à l'homme, à l'enfant comme à l'adulte? Le besoin existe, il s'est déjà révélé dans les temps modernes. On a, par exemple, établi des sociétés de tempérance; on a commencé ainsi par une réforme de mœurs concernant le corps et rien n'empêche qu'en poursuivant la voie on n'arrive à la moralisation de l'esprit et du cœur. D'ailleurs tout l'état social proclame la nécessité, l'urgence de pareilles institutions. Le matérialisme, désavoué dans la théorie, règne généralement dans la pratique; la nouvelle puissance industrielle, sans contre-poids moral, a favorisé cette tendance, et la corruption s'est accrue avec les deux extrêmes de l'opulence et de la misère; tout atteste une démoralisation qui a envahi toutes les parties du corps social. Et le remède à ce mal ne peut être administré avec efficacité par aucune des institutions existantes. Ce n'est pas la religion ou l'Église qui pourra guérir le mal; elle n'est plus l'autorité qui rallie toutes les convictions; et d'ailleurs la moralité repose, heureusement, sur des principes simples, dont on peut diversement apprécier la source, mais dont l'existence a toujours été reconnue par la conscience publique et qui sont au-dessus de toutes les divergences religieuses. La morale n'est pas séparée de la religion, elle en reçoit la sanction supérieure, mais les doctrines morales peuvent être enseignées et appliquées en dehors de tout dogme religieux; chacun reste libre de les expliquer et de les fortifier par les principes religieux qu'il professe. Ce n'est pas non plus l'État qui, par les lois, les tribunaux ou la police, pourrait réformer la moralité sociale; ce ne sont pas des moyens de contrainte qui exercent de l'empire sur les consciences; car s'ils peuvent empêcher quelques manifestations extérieures, ils sont impuissants à guérir le mal dans la source. C'est l'association largement appliquée dans le domaine moral avec des principes hautement proclamés et librement acceptés, qui, avec l'aide ex-

térieure des autres pouvoirs de la société, et par des moyens moraux éloignés de toute tendance inquisitoriale, pourra ramener l'état normal de la moralité publique. L'association pour le but moral de la vie humaine sera ainsi la dernière qui se développe parmi les organes spéciaux du corps social; mais elle est aussi destinée à remplir l'importante mission d'ouvrir pour toutes les autres branches de l'activité sociale une source nouvelle de vie, de les harmoniser intérieurement par le principe moral sans lequel l'ordre social manquerait de l'une de ses bases les plus importantes [1].

Nous voyons ainsi que la société humaine se développe successivement d'après les lois générales de la vie, qu'elle entre, après une première époque où toutes les institutions étaient dominées par la loi d'unité confuse, dans une longue période de formation et d'élaboration dans laquelle les divers organes se développent successivement et sont souvent obligés de conquérir par des luttes constantes leur existence et la position qui leur est due dans l'organisme général. Pendant cette période de croissance, la véritable proportion et l'équilibre entre les diverses parties et fonctions sociales n'existent pas encore; il y a toujours une institution, un système qui prédomine et sur lequel l'organisme concentre peut-être longtemps sa force vitale pour lui assurer pour toujours son existence et pour lui permettre de contribuer de son côté au développement des organes plus ou moins embryonnaires, qui, à leur tour, doivent attirer l'action prédominante du corps social.

[1] M. Ducpétiaux, en adoptant les principes que nous avons développés, d'après le système de Krause, sur l'organisation morale (dans la première édition du Droit naturel), en a encore fait une application spéciale dans son ouvrage indiqué plus haut, tome II, p. 298 et suiv. Nous leur donnerons les développements pratiques nécessaires dans l'ouvrage qui comprendra la théorie du droit public et social.

Nous vivons encore dans la période de formation et de croissance sociale; aussi voit-on partout les symptômes de ce travail d'élaboration. Les tiraillements, les crises, les luttes sont fréquentes, tant au sein des diverses institutions que dans les relations qu'elles ont entre elles. Mais, d'un autre côté, le besoin de coordination et de véritable organisation des divers éléments sociaux, est tous les jours plus vivement senti et mieux compris selon les conditions sous lesquelles il peut être satisfait. La période d'*harmonie* sociale est à venir, elle est peut-être encore très-éloignée, mais c'est un but vers lequel nous devons tendre, et les sociétés modernes, malgré les moments de faiblesse et d'indifférence, sont douées d'un principe de vie trop puissant pour ne pas atteindre cet état de maturité auquel les appelle une loi fondamentale de leur constitution. Dans cette époque d'harmonie, où toutes les institutions seront engrenées et organiquement liées entre elles, où chacune, forte du concours de toutes les autres, poursuivra le but spécial qui lui est assigné par sa nature, l'État se trouvera aussi dans ses vrais rapports avec les autres sphères de l'activité sociale; en laissant à chacune, dans son domaine spécial, la liberté du mouvement, il veillera néanmoins à ce que toutes observent dans leur organisation et dans leur action le principe de justice dont il est le gardien social.

Après avoir jeté un coup d'œil historique sur le développement des rapports entre l'État et les principales institutions sociales, il nous reste à déterminer, en troisième lieu, le mode d'action de l'État dans le développement *actuel* de la société.

L'État est l'institution sociale qui comparativement est arrivée au plus haut degré de développement. Fondé sur un principe qui répond le plus complétement aux nécessités et aux besoins de la vie pratique, il a été le plus perfectionné dans son organisation et ses moyens d'administration. Or, il est une loi fonda-

mentale de tout développement historique d'après laquelle le système ou l'organisme social qui est parvenu, à une époque donnée, à l'évolution la plus complète, est appelé à exercer la *tutelle* sur toutes les branches de l'activité sociale qui sont encore arriérées, qui n'ont pas acquis assez de vitalité propre pour constituer une organisation distincte avec un pouvoir assez fort pour marcher vers un perfectionnement ultérieur. Cette tutelle est donc, par le principe et par l'histoire, dévolue à l'État sur toutes les institutions qui se trouvent dans un état de formation inférieure. A cette catégorie appartiennent l'industrie et le commerce, les sciences et les arts, l'instruction et l'éducation, et en dernier lieu la moralité publique. Nous en exceptons la religion, parce que, chez les nations professant le catholicisme, elle est fortement constituée par une organisation hiérarchique de l'Église, et que, chez les peuples protestants, elle demande avec raison une plus grande indépendance vis-à-vis du pouvoir politique. Mais ce n'est pas à la religion ou à l'Église que nous conférons la tutelle sur les autres institutions sociales. D'abord par son but l'Église n'est pas avec elles dans un rapport aussi direct et nécessaire que l'État; ensuite le pouvoir qu'elle pourrait acquérir serait d'autant plus redoutable qu'il est de sa nature plus exclusif et plus enclin à transformer le droit transitoire de tutelle en un droit permanent de supériorité et de domination. L'État est, par sa nature, le *médiateur* de la vie et de la destinée humaine; ayant à fournir les moyens pour l'accomplissement de tous les buts sociaux, il doit tenir compte de tous les éléments, de toutes les opinions, de tous les besoins qui se développent au sein de la société; il sera donc toujours plus neutre, plus impartial dans la lutte ou dans le conflit des opinions et des intérêts; respectant la liberté individuelle et l'entourant de garanties publiques, il favorise le mouvement libre de tous, permet que la minorité devienne majorité, et réunit ainsi le plus les

conditions pour un perfectionnement graduel de toutes les institutions de la société. Mais en exerçant ainsi légitimement la tutelle, l'État doit, d'un autre côté, comprendre son devoir d'aider, par les moyens que le droit met à sa disposition, le développement et l'organisation des autres sphères et de hâter ainsi l'époque où leur *émancipation* ne sera plus préjudiciable ni à leur propre perfectionnement ni à celui des autres.

L'État est ainsi, par son principe et d'après les besoins actuels. l'institution tutélaire de la société; il est de la plus grande importance qu'il ne méconnaisse pas cette haute mission, qu'il ne se laisse pas entraîner, par des théories incomplètes ou erronées, à abdiquer cette fonction exercée dans l'intérêt de tous, à se condamner lui-même au rôle de simple spectateur, de pur statisticien du mouvement social sans y intervenir pour sa part. Alors même que l'État aura consacré le principe de liberté et d'indépendance pour des sphères sociales, l'émancipation, établie en principe, ne pourra être que graduelle dans l'application. L'État devra toujours suivre avec attention les essais qui se feront dans l'une ou l'autre direction, les aider, les corriger en leur prescrivant les conditions générales sous lesquelles l'intérêt social peut les permettre. Et quant à la juste appréciation du principe d'indépendance des sphères particulières, nous devons nous rappeler que ce principe n'autorise jamais une séparation complète. L'État enlace toutes les institutions sociales par le lien de la justice; en leur fournissant les moyens d'existence et de développement, il veille à ce que chacune se renferme dans son domaine spécial et qu'elle remplisse les obligations positives qui lui sont imposées par son but particulier et dans l'intérêt du perfectionnement général de la société. Ces vérités sont plus ou moins méconnues par quelques théories modernes qui, en comprenant la nécessité d'affranchir les principales institutions sociales, exagèrent le principe et procla-

ment une indépendance absolue de l'Église, de l'enseignement, de l'industrie, du commerce, etc., condamnent l'État à l'inaction et veulent tout abandonner aux opinions et aux efforts particuliers. Le principe d'association qui peut réunir ces efforts est sans doute fécond en résultats et conduira successivement à une forte organisation intérieure de toutes les sphères principales; mais l'État doit intervenir et dans leur constitution et dans leur administration pour que le principe de justice soit toujours observé en tout et dans l'intérêt de tous.

Nous venons de considérer le but et les fonctions de l'État, les lois d'après lesquelles il se forme et les rapports qu'il soutient avec toute la société humaine. Nous avons reconnu que l'État est une institution primitive qui repose sur un principe éternel de la nature humaine, qui se développe d'après les lois générales de la vie, se coordonne avec toutes les institutions sociales, et remplit, par rapport à elles, cette mission d'aide, de protection et de tutelle qui lui est imposée par le principe éternel de la justice. L'État n'est pas une institution arbitraire, conventionnelle, mais une œuvre progressive de la nature rationnelle de l'homme; il n'existe pas comme une autorité de contrainte pour les passions, mais comme un pouvoir d'aide pour le développement de tout ce qui est bon, beau, vrai, humain. Il n'est pas un mal nécessaire, mais un ordre social du bien; il n'est pas un mécanisme, mais un organisme. Il n'absorbe pas l'homme et la société tout entière comme du temps du paganisme, mais il se rapporte comme moyen à un but plus élevé, il est le médiateur de la destinée humaine, comme le veulent le christianisme et la véritable doctrine de l'humanité[1].

[1] Les principes que nous venons d'exposer succinctement sur l'organisation de l'État dans son extérieur et dans ses rapports avec les principales institutions de la société, recevront leurs développements pratiques nécessaires dans l'ouvrage exposant la théorie du droit public et social.

§ XI.

Divisions et classifications générales du droit.

Les divisions et classifications du Droit, établies jusqu'à présent, sont plus ou moins défectueuses, parce qu'elles ont été faites sans considération du but de l'homme auquel le droit se rapporte.

La division principale en *droit privé* et en *droit public* se fonde, il est vrai, sur une différence essentielle, en tant que l'un a pour objet de régler juridiquement tout ce qui concerne l'individu, son état, ses biens et les rapports contractés par lui librement, et que l'autre comprend l'ensemble des droits que l'État, comme personne morale, doit exercer dans ses rapports avec les particuliers et avec les autres institutions sociales. Mais d'abord cette division ne détermine pas assez les matières comprises dans les deux branches, et ensuite l'opposition entre l'individu et l'État, considérés en quelque sorte comme les deux pôles de l'ordre social, n'est pas exacte; l'État, comme nous avons vu, n'est pas identique à la société, ou à l'ordre public comprenant toutes les institutions qui poursuivent socialement les buts principaux de la nature humaine. Le droit qui se rapporte à l'institution de l'État, et qui expose les principes de sa constitution et de son administration, s'appelle mieux le *droit d'État* [1] ou *droit politique*.

La division ordinaire du droit privé en *droit personnel*, *droit réel* et *droit des obligations et actions*, calquée sur le droit romain,

[1] En Allemagne on a adopté depuis longtemps dans la terminologie juridique l'expression *Staats-Recht*, qui se traduit par *Droit d'État*, et qui rend parfaitement l'idée propre. L'expression de droit politique ne convient pas aussi bien, parce qu'elle rappelle trop la *politique*, qui, comme nous avons vu p. 57, est la science intermédiaire entre la *philosophie* du droit et le droit *positif*.

est vicieuse, en ce que le droit réel et le droit des obligations s'y trouvent coordonnés au droit personnel, tandis qu'ils n'en sont que des parties subordonnées. Car tout droit est avant tout *personnel,* exprimant toujours un rapport de personne à personne, d'homme à homme [1].

Comme le droit se rapporte, en tant que moyen ou condition, aux différents buts rationnels que l'homme doit réaliser dans sa vie individuelle et sociale, la seule bonne division du droit est celle qui est faite, *d'un côté,* par rapport à ces *divers buts* de la vie humaine, et, *d'un autre côté,* par rapport aux *différentes personnes* individuelles ou réunies par lesquelles ces buts sont réalisés.

De là résultent *deux séries* de droits dont chaque terme se rapporte à tous les termes de l'autre série.

I. *Par rapport aux différentes personnalités qui accomplissent les buts rationnels de la vie humaine, le Droit est :*

1. Le *droit individuel,* qui se rapporte à l'individu, premier degré de la personnalité. Ce droit est celui de chaque homme comme homme.

2. Le second degré est l'état de *famille* créé par le mariage. La famille exige un droit spécial pour son organisation intérieure et la satisfaction de ses besoins particuliers. De là résulte le *droit familial.*

3. La réunion de plusieurs familles constitue la *commune,* qui est un degré plus élevé d'association, et qui exige aussi, pour son existence, son organisation et son développement, des conditions particulières, c'est-à-dire un droit particulier qui est le *droit communal.*

4. La réunion de plusieurs communes, distribuées souvent

[1] Voir encore des observations sur cette division dans l'*Encyclopédie du Droit* de M. Roussel, p. 195.

encore en provinces, forme un *peuple* plus ou moins grand qui, lorsqu'il a la même origine de race, est appelé particulièrement *nation*. Chaque peuple exige un droit particulier qui se rapporte à son organisation intérieure et qui concerne tous les individus en tant qu'ils sont membres de ce peuple. Ce droit s'appelle *droit national;* on le désigne aussi souvent par le terme trop général de *droit public*.

Il ne faut pas confondre ce droit public avec le droit *d'État* ou le droit politique, comme on le fait ordinairement. Le droit politique se rapporte à une institution spéciale de la nation, à l'État, tandis que le droit national règle les rapports publics de toutes les institutions.

5. Mais les peuples sont aussi en liaison plus ou moins intime entre eux, et quoiqu'il n'existe pas encore aujourd'hui une *confédération des peuples*, reconnaissant pour leurs rapports extérieurs ou internationaux une autorité suprême et un droit commun, dont les décisions soient exécutées par un pouvoir constitué, une telle confédération sera cependant le résultat nécessaire du progrès de la vie des peuples qui éprouvent le besoin de s'associer aussi bien que les individus, les familles et les communes. Mais cette confédération ne pourra avoir lieu que lorsque les nations qui veulent la former reconnaîtront les mêmes principes de droit public, et que ces principes se seront déjà consolidés dans leur vie extérieure.

La confédération des peuples peut se revêtir de deux formes principales; elle peut prendre 1° la forme d'une *confédération d'États* ou 2° la forme d'un *État confédératif*[1]. Quoique ces deux espèces puissent encore présenter des nuances assez variées et se

[1] Les publicistes en Allemagne ont distingué avec raison, lors de la constitution de la confédération rhénane et de la confédération germanique, entre ces deux formes, désignées l'une sous le nom de *Staaten-Bund* et l'autre sous celui de *Bundesstaat*.

rapprocher l'une de l'autre, elles se distinguent cependant entre elles en ce que, dans l'État confédératif, la souveraineté est plus concentrée dans le pouvoir central, tandis que, dans la confédération d'États, elle est plus départie aux divers États particuliers qui forment l'union ; dans l'une, les États forment plus une unité supérieure, tandis que, dans l'autre, ils ne se trouvent que dans un rapport d'agrégation. Dans l'histoire politique, la confédération d'États se montre généralement la première, parce que les États particuliers, en formant l'association, sont encore jaloux de leurs prérogatives, de leur indépendance, et n'en sacrifient pas plus qu'il n'est exigé par les nécessités de la vie commune. Mais à mesure qu'une telle confédération se développe, les membres de l'union sentent de plus en plus le besoin d'un pouvoir central plus fort pour maintenir l'union intacte, et la confédération se rapproche alors du moment peut-être critique où il n'y a que l'alternative de dissoudre l'union ou de la constituer sur une base qui donne au pouvoir central, en lui confiant tout ce qui est d'intérêt général, assez de puissance pour exécuter les décisions de l'autorité suprême. Les États-Unis, la Suisse et l'Allemagne présentent des nuances diverses de cette confédération d'États; mais, chez ces peuples, les besoins d'une union plus forte et plus centrale deviennent tous les jours plus pressants.

Un degré supérieur de cette union formée par des États d'un même peuple ou d'une même race, serait celui où plusieurs peuples, par exemple ceux de l'Europe, constitueraient une confédération investie d'une autorité centrale et de pouvoirs nécessaires pour juger en arbitre les différends qui pourraient survenir entre les peuples particuliers, et pour régler toutes les affaires d'intérêt général. L'idée d'une telle confédération ne peut plus être considérée comme chimérique. Les congrès, les conférences, les alliances, de plus en plus fréquents depuis le

congrès de Vienne, sont, malgré les abus de pouvoir auxquels ils ont donné lieu, des indices d'un rapprochement plus intime des peuples de l'Europe. Pour qu'une telle confédération européenne puisse s'organiser, il faut cependant qu'il y ait plus d'homogénéité politique entre les divers États qu'il n'en existe maintenant [1].

6. Enfin on peut concevoir non-seulement une confédération de plusieurs peuples, mais une *association de toute l'humanité*, association qui certes est encore bien éloignée, mais qui ne peut être considérée comme une chimère. Si le genre humain est un par sa nature, il faut que cette unité trouve aussi un jour son expression dans la vie sociale. Cette association de l'humanité est le dernier but et le dernier degré de la sociabilité humaine. Le droit qui s'y rapporte est le *droit humanitaire* ou de l'humanité, appelé vulgairement *droit cosmopolite* [2].

Il importe de remarquer que, dans ces différents degrés d'association, jamais les individualités ou les degrés inférieurs ne

[1] Les mémoires du duc de Sully rapportent que Henri IV avait déjà conçu le projet d'organiser une pareille confédération, en commençant toutefois par faire la guerre à la maison de Habsbourg dont la prédominance lui paraissait incompatible avec la paix de l'Europe. L'idée d'une telle confédération des États européens fut développée dans les temps modernes à la même époque en Allemagne et en France, par Krause dans les « *Deutschen Blaetter*, (Feuilles allemandes) 1814 », et par Thierry et Saint-Simon dans leur écrit : « De la réorganisation de la société européenne. » Un ouvrage plus moderne est : An essay on a congress of nations for the adjustment of international disputes without resort to war; by W. Ladd, London, 1840.

[2] Au droit cosmopolite se rapportent les ouvrages qui réclament une association de toutes les nations pour une paix universelle. Le plus connu est le *Projet de paix perpétuelle*, 1715, par l'abbé de Saint-Pierre. Rousseau en publia un extrait avec quelques nouveaux développements en 1761. Kant, dans son écrit « Zum ewigen Frieden, 1795, » indiqua les principales conditions sous lesquelles, selon lui, la paix perpétuelle peut être établie.

s'effacent et ne doivent s'effacer dans les degrés supérieurs. L'homme individuel ne s'efface pas dans la famille; la famille reste intacte dans la commune; la commune doit conserver son individualité dans la vie nationale, et les peuples ne s'absorberont pas dans la vie confédérative. L'individualité est partout la racine et la source d'où viennent la vie et le mouvement. Quand les individualités disparaissent, ou sont opprimées, comme cela a lieu dans les systèmes de centralisation, qui placent le pouvoir dans une seule autorité et méconnaissent la spontanéité d'action des degrés inférieurs, tout véritable progrès d'un peuple est arrêté. On peut alors produire d'une manière factice l'aspect du mouvement et du progrès; mais ce progrès n'est ni général ni solide, parce que la volonté arbitraire qui l'a imposé peut le faire disparaître. Les peuples, de même que les individus, ne font des progrès réels et durables que lorsqu'ils les accomplissent par leur spontanéité d'action, au prix d'efforts et d'essais faits par l'emploi de leur propre intelligence et de leur liberté.

II. *Par rapport aux différents buts de la vie humaine, le droit se divise en autant de classes qu'il y a de buts principaux.*

Comme le but de l'homme consiste à se développer dans toutes les facultés données par sa nature, en les appliquant à tous les rapports dans lesquels il se trouve avec ses semblables, avec la nature et avec Dieu, il faut considérer comme un but principal chaque ensemble de rapports fondamentaux dans lesquels l'homme se développe par l'application de ses facultés.

1. Le premier but de l'homme est de se développer, dans son être entier et dans toutes ses facultés, dans le rapport avec l'Être suprême, comme être religieux. *Religion* exprime le lien, l'union personnelle de l'homme, dans la pensée, le sentiment et la volonté, comme être fini, avec Dieu comme l'Être infini et absolu.

Plus l'homme s'élève dans son intelligence à comprendre l'ordre et l'harmonie qui existent dans l'univers, et à connaître

la raison et les causes des êtres et des phénomènes du monde, plus il se convaincra de l'existence d'une intelligence suprême qui a ordonné tout d'après un plan providentiel; et pénétré de vénération pour l'Être suprême, il sera résolu de conformer toutes ses actions aux lois qui émanent de Dieu et qui dominent l'ordre général des choses. Mais, de même que les convictions scientifiques ne peuvent être que le résultat des efforts de l'intelligence propre de l'homme, de même les convictions religieuses, bien qu'elles soient préparées par la foi, doivent être acquises par l'instruction et la propre raison de l'homme. Toute contrainte, soit physique, soit morale, ferait entièrement perdre la valeur morale à ces opinions religieuses qui doivent être le fruit du travail intérieur des esprits. Les idées et les opinions dues aux propres efforts de l'intelligence forment seules une véritable conviction, et sont les plus stables, parce qu'elles sont moins exposées à être renversées par les attaques du scepticisme. L'homme qui a acquis ses opinions par ses propres efforts, sait aussi mieux les défendre. En même temps il est plus décidé à conformer ses actions à ses convictions parce qu'elles lui sont devenues chères par le travail intellectuel qu'il a dû faire pour les acquérir.

La contrainte dans les choses religieuses est donc contraire à la nature morale de l'homme, et par conséquent le droit qui se rapporte à la religion ne doit jamais la sanctionner. Le droit doit fournir les conditions, les moyens pour que tous les hommes puissent se développer sous le rapport religieux; c'est-à-dire il est exigé en droit que tous ceux qui donnent l'instruction religieuse en reçoivent les moyens de la part de ceux qui sont les membres de la communion. Mais le droit ou la justice n'ont pas à se mêler de la nature même des religions; ils les protégent toutes également. On a dit à cet égard que la loi devait être athée. Si l'on veut exprimer par là la séparation et la distinction

du droit et de la religion, rien n'est plus juste. Cependant le droit n'est pas indifférent envers la religion et les communions religieuses, puisqu'il fournit les conditions de leur existence et de leur développement; seulement il n'impose aucune religion, il laisse tous les membres de la société libres d'agir selon leur conscience.

Le droit, par rapport à la religion, est le *droit de religion*, qui renferme le droit *ecclésiastique*, quand la religion est constituée en Église.

2. Le second but que l'homme doit remplir, c'est de développer son intelligence dans les *sciences* [1]. Les sciences ont pour objet la vérité. L'homme est destiné à cet égard à pénétrer par son intelligence dans tous les ordres de choses pour concevoir les rapports qui existent entre elles et pour ordonner, conformément à ces rapports, la vie individuelle et sociale. L'homme peut transformer la nature entière, laisser partout l'empreinte de son activité, et approprier tout à ses buts; mais il faut qu'il en acquière la connaissance, qu'il observe tous les faits et phénomènes, remonte à leurs causes, et crée ainsi, pour chaque ordre de choses, une science particulière. C'est par la science que l'homme se rend maître du monde. Le développement scientifique de l'homme est donc très-important pour le développement de la vie sociale.

La recherche de la vérité que l'homme fait dans les sciences doit être libre et indépendante. Elle doit être faite sans préoccupation, sans opinions préconçues et arrêtées d'avance. Il ne faut donc pas qu'une autorité quelconque impose dans les sciences une doctrine qui ne soit pas le résultat de la libre réflexion de ceux qui l'admettent. Dans la science, il y a bien des principes fixes établis ; mais la différence essentielle entre

[1] *Voy.* Cours de philosophie, 2e vol. p. 309.

la science libre et la science soumise à une doctrine arrêtée, c'est que, dans la science libre, les principes fixes sont le point d'arrivée, le résultat auquel on parvient par une recherche scientifique antérieure, tandis que, dans l'autre, la doctrine, quelle qu'elle soit, politique ou religieuse, forme le point de départ, et n'a pas été soumise à une discussion antérieure. Les sciences n'ont fait de progrès que lorsqu'elles ont été émancipées des dogmes religieux. Le maintien de cette indépendance est la première condition de tout progrès ultérieur. Il est impossible de savoir quelles découvertes peuvent encore être faites par l'intelligence; mais pour que l'intelligence puisse les accomplir, il faut qu'elle conserve sa liberté.

La culture des sciences, pour être conforme à ce caractère, doit être également libre; car c'est par la liberté seule que la vérité, qui est le but de ses recherches, peut sortir du choc des discussions scientifiques établies entre les différentes opinions.

Le droit ne doit pas non plus intervenir dans le mouvement intérieur de la science; il doit seulement fournir les conditions générales pour leur culture et leur développement.

3. Un autre but, se rapportant au développement entier de l'homme, consiste dans l'*éducation,* qui comprend, comme une branche spéciale, l'instruction ou l'enseignement. L'éducation est aussi une œuvre fondamentale qui cultive toutes les facultés dans leur distinction et leur harmonie, qui prend l'homme à sa naissance et ne l'abandonne qu'à la mort. Dans cette œuvre de l'éducation, il y a à distinguer deux époques principales de la vie humaine. Dans la première, où s'accomplit l'éducation proprement dite, l'enfant ou l'adolescent est développé par des maîtres jusqu'à ce qu'il puisse exercer lui-même son éducation, avec une conscience rationnelle, dans sa vie intime et dans les rapports avec ses semblables. C'est alors que commence

la seconde époque, celle du parachèvement propre qui ne doit cesser qu'avec la mort.

L'éducation et l'enseignement doivent être organisés socialement, et l'État, comme institution de droit, doit fournir les conditions nécessaires pour la constitution sociale de l'éducation dans ses diverses branches et dans ses divers degrés. Mais cette organisation, tout en reposant sur le principe de l'unité, ne doit pas exclure la liberté intérieure. C'est aussi par la liberté que, dans le développement historique et social, il faut tendre vers l'unité qui sera alors une puissance salutaire pour le progrès de l'instruction. L'éducation et l'enseignement doivent donc être libres. Mais cette liberté est, comme toutes les autres, soumise, dans son exercice, à des conditions que l'État doit faire remplir, au nom de la société entière. Ces conditions concernent les maîtres comme les élèves. L'État doit faire constater la capacité des uns qui veulent remplir une importante fonction sociale, comme celle des autres qui se préparent à l'une ou à l'autre profession sociale. Mais pour que le principe de la liberté trouve sa juste application, et pour qu'il puisse en définitive produire un résultat non équivoque sur la supériorité de telle ou telle méthode dans l'enseignement, il faut que les conditions soient égales pour les différentes institutions enseignantes.

En tout cas, l'État ne doit pas intervenir dans la méthode ou l'esprit de l'enseignement; de même qu'une autorité religieuse ne doit pas imposer un dogme religieux, de même l'État ne doit pas imposer un dogme politique aux sciences et à l'enseignement.

4. Un quatrième but rationnel de l'activité de l'homme consiste dans la culture des *arts*, soit des *beaux-arts*, soit des *arts utiles* [1].

[1] *Voy.* Cours de philosophie, 2e vol., p. 313.

L'art en général est une application de la science à un objet particulier.

La science fournit l'idée générale, la théorie ; et l'art l'applique à des objets spéciaux.

Par cette raison, l'art et la science sont intimement liés.

L'art se divise en deux branches, selon qu'il a pour objet la *beauté* ou l'*utilité*.

La *beauté* est l'expression de l'ordre et de l'harmonie dans une œuvre d'art. Les beaux-arts n'ont pas d'autre but que la représentation de ce qui est beau ; et, comme la beauté est absolue, ces arts ne sont pas utiles, dans la stricte acception du mot, et ne doivent pas l'être.

On ôterait aux beaux-arts leur dignité, leur caractère élevé, si on les subordonnait à des buts particuliers, soit religieux, soit moraux, soit politiques ou tous autres. Les beaux-arts exercent une grande influence sur l'esprit et l'âme de l'homme. Comme ils sont l'expression de l'unité et de l'harmonie, et, pour ainsi dire, un symbole de l'ordre qui règne dans tout l'univers, et qui indique une intelligence suprême par laquelle cet ordre existe, ils font naître et maintiennent dans l'âme de l'homme des sentiments élevés et le préservent de cet esprit étroit qui n'accorde de l'estime et de la valeur qu'à des choses qui ont une utilité immédiate. Les beaux-arts sont, dans certaines époques, presque les seules protestations contre le matérialisme et l'industrialisme qui menacent alors de tout envahir. Les beaux-arts doivent être cultivés pour eux-mêmes, et l'homme qui les cultive ennoblira d'autant plus son esprit, qu'il s'élèvera davantage à la source, à la raison suprême de ce qui est beau dans le monde.

La seconde branche de l'art, les *arts utiles* qui comprennent l'industrie proprement dite et l'agriculture, sont également un but important de l'activité de l'homme. Quoique ces arts s'occupent particulièrement de choses matérielles, leurs œu

vres exigent néanmoins une grande conception d'esprit. Le progrès qui se manifeste dans ces arts, bien qu'il soit plus lent dans l'agriculture, aura nécessairement pour résultat d'affranchir de plus en plus l'homme du travail purement mécanique, et de faire exécuter les ouvrages les plus durs par des machines, de faire enfin de l'homme le directeur intelligent du travail matériel et mécanique.

Le droit qui se rapporte à l'art en général n'intervient pas non plus dans le mouvement intérieur des arts. Il doit seulement fournir les conditions pour leur libre développement, et par conséquent l'État, qui a pour but l'application du droit et de la justice, ne doit pas non plus intervenir dans l'exercice ni des beaux-arts ni de l'industrie.

Quant à l'*industrie*, qui se rapporte aux besoins constants, usuels et quotidiens de la vie on peut être sûr qu'elle fera d'elle-même tous les progrès possibles, une fois qu'elle obtiendra la liberté. Le droit et l'État ont seulement à fournir les conditions nécessaires pour qu'elle s'organise socialement en harmonie avec tous les principes qui régissent la société, mais l'État ne peut pas diriger le mouvement industriel, qui repose sur des lois de vie sociale qu'une telle intervention ne ferait que troubler.

Quant aux *beaux-arts*, il se peut que, dans certaines époques, ceux qui les cultivent ne trouvent pas dans la société assez de moyens pour les faire prospérer. Alors l'État peut, et doit venir à l'aide des artistes, mais jamais il ne doit intervenir dans le mouvement intérieur de ce qu'on appelle les écoles dans l'art.

L'État n'est d'aucune école, ni dans la science ni dans l'art. Il n'en doit favoriser aucune par préférence et moins encore au détriment des autres. Les écarts dans l'art, comme les erreurs dans la science, sont toujours le mieux combattus par la science et par l'art mêmes.

Le droit qui concerne les arts se divise ainsi en deux bran-

ches : le droit pour les *beaux-arts*, et le droit pour l'*industrie* ou les arts utiles.

5. Mais l'homme ne doit pas seulement se développer dans son intelligence et ses sentiments, dans la science et les arts, il doit aussi se développer sous le rapport de sa *volonté*, qui est particulièrement la *faculté d'action* de l'homme. Si l'intelligence a particulièrement pour but la vérité, le sentiment, le beau, la volonté se rapporte au *bien* et à la *moralité*.

Bien [1] est tout ce qui est fait par l'homme conformément à l'ordre général des choses et à la nature particulière de l'être ou de l'objet pour lequel on agit. Mais, pour l'homme, il ne suffit pas de faire le bien, il doit encore le faire avec moralité. La *moralité* consiste dans l'action *désintéressée* du bien, c'est-à-dire, à faire le bien parce qu'il est bien, et parce que la conscience prescrit à l'homme de le faire. La conscience, il est vrai, peut se tromper, et l'homme peut, en réalité, faire du mal malgré sa bonne intention; mais alors la moralité de l'homme est sauvée. Cependant une action n'est parfaitement bonne que dans le cas où la moralité, la loi subjective de la volonté, est en accord avec la loi du bien, qui est sa loi objective. Pour connaître cette loi, la conscience seule est insuffisante; car ses préceptes découlent d'une source toute personnelle, varient avec les temps ou la culture des hommes. Il importe donc d'éclairer la conscience par la lumière supérieure de la raison et de ses principes éternels et universels, ce qui est l'unique moyen de porter l'homme à faire moralement ce qui est réellement bien.

Le droit, par rapport à la moralité, consiste dans les conditions nécessaires pour le développement moral des hommes. Mais, outre les conditions positives, il y a aussi des con-

[1] *Voy.* la détermination plus rigoureuse de la notion du *bien* dans le Cours de philosophie, 2e vol., page 289-295.

ditions négatives pour la moralité, qui doivent être respectées par les individus, par les institutions sociales et par la justice elle-même. C'est ainsi que la justice ne doit rien exiger qui puisse faire violence à la conviction ou à la conscience des individus. Elle ne peut pas, par exemple, prescrire des formules de serment contraires à la conscience de ceux qui les prêtent; ce qui ne serait qu'un mensonge, une hypocrisie réprouvée par la morale.

La *religion*, la *science*, les *arts*, la *morale* et l'*éducation* constituent les buts principaux de la vie humaine.

Mais l'homme est actif pour ces buts. Il produit dans ces branches, soit des œuvres d'intelligence, soit des œuvres industrielles, et les hommes, vivant en communauté, doivent ainsi jouir réciproquement de leurs productions. De là résulte la nécessité du *commerce*, comme moyen d'échange de toutes les conditions, soit intellectuelles, soit matérielles, de la vie. Le commerce est une *fonction sociale* qui, exercée sous la surveillance de l'État et mise en rapport avec la *production*, doit opérer la *distribution*.

Le commerce suit ses propres lois, qui sont fondées sur l'augmentation ou la diminution, soit des différents besoins de la nature de l'homme, soit des différents moyens par lesquels ils sont satisfaits. Pour connaître l'état de la production et des besoins et pour que la production puisse se régler sur les besoins et ne soit pas soumise à des fluctuations, à des perturbations ou à des crises sans cesse renaissantes, il faut qu'une *statistique* exacte puisse être dressée, que le commerce soit à cet effet concentré et s'opère dans de grands centres de dépôt; à mesure qu'il sera ainsi constitué plus socialement, il perdra ce caractère parasite, dont il est aujourd'hui revêtu. Mais jusqu'à ce que cette organisation puisse s'établir graduellement, il faut que le commerce soit libre. Tous les moyens artificiels qui sont souvent employés

par une fausse économie politique pour favoriser une branche d'industrie, n'ont jamais de bons résultats pour la société entière, parce que les faveurs accordées à l'une dépriment nécessairement les autres. L'État ne doit pas intervenir en changeant les lois naturelles du commerce. Son action doit se borner à garantir et à faciliter les transactions commerciales, et à augmenter les moyens de communication.

Le droit, par rapport au commerce, est appelé *droit commercial.*

Le droit se rapporte ainsi à tous les buts de la vie, à toutes les branches de l'activité humaine, en fournissant pour tous les buts et pour toutes les branches les conditions de libre développement.

Enfin le *droit* est *lui-même un but rationnel* de la vie de l'homme; et pour que le droit ou la justice règne dans la société, il faut également des conditions nécessaires pour son application et son développement. L'ensemble de ces conditions forme donc un droit spécial pour le droit même, c'est-à-dire pour le développement, l'application et l'exécution de la justice; et comme l'État est l'institution qui a pour but l'application de la justice dans toutes ses branches, ce droit rapporté à lui-même constitue le *droit de l'État.* Ainsi il faut une autorité *législative* qui formule le droit par des lois, une autorité *judiciaire* qui l'applique à des cas spéciaux, une autorité *exécutive* qui exécute les décisions des autorités précédentes. Ces conditions sont déterminées et examinées dans le droit public, appelé ainsi en opposition au droit privé, parce qu'il concerne les rapports qui existent entre l'État comme institution sociale d'un côté, et chacun des individus comme membres de la société politique de l'autre; tandis que le droit privé, ou civil, concerne seulement les rapports existant entre les membres de la société en tant qu'individus et particuliers.

Mais l'État est une institution sociale particulière qui, comme tout ce qui existe dans la vie, est soumis au progrès, étant susceptible de perfectionnement; par conséquent le droit public ne doit pas rester stationnaire, mais changer et se perfectionner avec l'institution à laquelle il se rapporte.

Telle est la *division* naturelle de la science du droit, selon les buts principaux de la vie humaine et selon le degré des personnalités individuelles ou collectives par lesquelles ils doivent être accomplis. Chacune de ces branches doit être traitée en détail dans la partie spéciale de la science du droit [1].

[1] L'ordre des matières, tel qu'il a été indiqué dans cette classification, n'a pu être entièrement suivi dans cet ouvrage qui, destiné particulièrement à l'enseignement universitaire, ne devait pas trop s'écarter de la division en quelque sorte traditionnelle de la science du droit.

PHILOSOPHIE DU DROIT.

II. PARTIE SPÉCIALE.

PREMIÈRE DIVISION.

DROIT INDIVIDUEL.

PARTIE SPÉCIALE

DE LA

PHILOSOPHIE DU DROIT.

EXPOSITION DÉTAILLÉE DES DIFFÉRENTES SPHÈRES DU DROIT.

PREMIÈRE DIVISION.

DU DROIT DE L'INDIVIDU OU DU DROIT INDIVIDUEL.

CHAPITRE PREMIER.

DES DROITS PRIMITIFS OU NATURELS DE L'HOMME.

Le droit individuel comprend tous les droits qui, en dérivant de la qualité générale d'homme, sont communs à tous les individus.

Ces droits, fondés dans la nature de l'homme, sont appelés *droits naturels* par excellence, ou *droits primitifs, absolus,* par opposition aux droits hypothétiques ou conditionnels, dérivés, acquis [1].

Les droits naturels se rapportent à la nature générale de l'homme, et aux différentes qualités qui y sont contenues, pour la conservation et le développement desquelles le droit doit fournir les conditions qui dépendent de la volonté de l'homme. Il y aura donc *autant de droits naturels* qu'il y a de *qualités essentielles et fondamentales* dans la nature humaine.

[1] *Voy.* Part. génér., § 7.

§ 1.

Du droit de personnalité.

La qualité *générale* de l'homme, qui embrasse toutes les autres, est *sa qualité de personne*. La personnalité humaine a sa source dans la raison et dans la liberté. La raison élève l'homme au-dessus de son individualité étroite, elle ouvre à son intelligence le monde des principes et des lois universelles, des idées éternelles et absolues du bien et du vrai ; elle élargit et ennoblit ses sentiments, elle assigne des buts généraux à sa volonté et à ses actions. C'est la raison qui donne à l'homme la véritable conscience de lui-même. Notre être est éclairé par la lumière générale de la raison dans laquelle nous nous distinguons nous-mêmes comme sujet et comme objet, par laquelle nous jugeons nos actes et toute notre vie en la comparant à un principe plus ou moins élevé de bien et de moralité. La liberté est un produit de l'union de la raison avec le principe individuel de la volonté. La personnalité doit donc être distinguée de la simple individualité. La brute est un être individuel ; elle n'est pas une personne, parce qu'elle est dépourvue de raison.

La personnalité est douée d'un caractère absolu et sacré parce qu'il y a en elle un principe divin, éternel, immortel, affranchi des conditions du temps et de l'espace. Ce principe est encore compris par la raison, cette lumière divine éclairant tout homme venant au monde. Mais la raison, impersonnelle dans sa source en Dieu, devient personnelle dans l'homme en s'individualisant en lui [1] ; elle entre alors dans les conditions d'existence et de développement de l'être fini, tout en cherchant toujours à le

[1] Voir, sur le caractère à la fois impersonnel et personnel de la raison, le mémoire couronné au concours général établi par le gouvernement : Essai

ramener vers la source de toute essence et de toute vie. Par la raison l'homme est toujours perfectible, car par elle il conçoit un infini pour son intelligence et sa volonté.

La personnalité humaine est méconnue à la fois par les systèmes sensualistes et matérialistes et par les systèmes panthéistes. Les premiers, en refusant à l'homme la raison comme faculté de concevoir ce qui est éternel, infini, absolu, en restreignant son intelligence à la perception et à la combinaison des faits particuliers, le réduisent à la condition de l'animal; les autres, en voyant dans l'homme un pur mode du développement de l'être absolu ou de la substance divine, en méconnaissant en lui le principe individuel substantiel, éternellement distinct de Dieu, le confondent avec la Divinité et doivent par conséquent nier la liberté de l'homme, sa responsabilité morale et son immortalité personnelle [1]. L'un et l'autre de ces systèmes doivent aboutir à des

théorique et historique sur la génération des connaissances humaines, dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion; par M. Tiberghien, élève de l'université de Bruxelles, t. I, p. 108 et suiv.

[1] Nous entendons par systèmes panthéistes les doctrines qui ne reconnaissent qu'un seul être ou une seule substance dont le monde n'est que le développement successif. D'après ces doctrines, Dieu et l'univers ne sont qu'un seul être; les êtres finis sont absorbés par l'Être infini, qui a seul une réalité substantielle; la distinction éternelle entre l'infini et le fini est effacée; les êtres finis, sans posséder un principe éternel d'individualité, ne sont que les attributs ou les modes d'évolution de l'Être infini qui se développe dans l'univers d'après des lois nécessaires et fatales. Une doctrine au contraire qui, comme celle de Krause, établit avec Leibnitz un principe éternel d'individualité, et qui reconnaît de plus Dieu lui-même comme un Être infiniment personnel, existant aussi au-dessus du monde, doit aboutir à des conséquences que des systèmes panthéistiques ne peuvent pas admettre. Si cependant on entend par panthéisme toute doctrine qui admet que le monde existe en Dieu et que Dieu est aussi essentiellement présent dans le monde, on ne peut pas hésiter à se déclarer panthéiste; mais alors il faut donner ce

conséquences sociales qui violent les droits de la personnalité.

L'homme étant, par sa personnalité, but en lui-même, ne doit pas être traité comme chose, comme moyen. C'est le caractère rationnel qui confère à l'homme sa dignité, absolue comme la raison. La personnalité rationnelle est pour l'homme la raison de sa *capacité* de droits. Cette vérité était déjà saisie par le droit romain, qui faisait dériver le *caput*, ou la capacité en droit, de la qualité de personne, et qui, regardant les esclaves comme des choses, leur refusait conséquemment des droits.

Le *droit* qui se rapporte à cette qualité de l'homme est le *droit de personnalité*, qui renferme *l'ensemble des conditions d'où dépendent la reconnaissance ou le respect, la conservation et le développement de la personnalité sous toutes ses faces et dans toutes ses manifestations*. Ce droit garantit en même temps à l'homme la faculté de disposer de son activité pour des buts rationnels, et de la manière dont il l'entend. Cependant il ne lui est pas permis de disposer de sa personne même, de l'aliéner, soit entièrement, soit dans quelque qualité fondamentale. Car, comme la personnalité de l'homme et les qualités qu'elle renferme ne sont pas des acquisitions de sa volonté, mais qu'il les tient de l'Être suprême, qui en exige le respect et l'inviolabilité, l'homme ne peut, par aucun contrat, s'engager à abdiquer ses qualités en faveur d'un autre individu, ou de la société; et quels que soient les actes que l'homme puisse commettre, jamais ils ne donnent aux autres le droit de le traiter comme une chose, parce que la personnalité, n'étant pas un résultat des actions de l'homme, ne peut pas se perdre par elles. Par cette raison, tuer un homme,

nom, pris dans un sens qui n'est justifié en aucune manière par l'histoire des systèmes philosophiques, aux plus profonds théologiens, à tous ceux qui ne se payent pas de mots et qui reconnaissent Dieu comme l'Être un, infini, absolu, et admettent sa présence essentielle dans le monde. Voir encore sur la question du panthéisme le mémoire de M. Tiberghien, p. 759.

de quelque manière que ce soit, est un attentat à un droit que l'homme tient de sa nature. Le progrès de l'instruction et de la vie sociale doit faire disparaître successivement ces atteintes à la personnalité humaine qui se manifestent encore sous des formes plus ou moins dures dans la vie actuelle des peuples.

Le droit de personnalité comprend en même temps le droit au respect de la *dignité* et de l'*honneur,* inhérents à l'homme à cause de sa nature rationnelle et morale. Il est vrai que l'homme, en agissant en contravention aux lois de la raison et de la morale, ne peut pas, dans ce cas, prétendre au respect de la part des autres; mais cette perte du respect et de l'honneur ne peut et ne doit jamais être complète, parce que non-seulement il n'y a pas d'homme complétement immoral, mais aussi parce que l'homme reste toujours capable de corriger sa conduite; et la perte de toute estime rendrait son retour à une meilleure conduite impossible, en lui ôtant la possibilité de vivre parmi ses semblables. Les lois ne doivent pas permettre qu'on poursuive d'injures publiques des hommes qui par des actes se sont privés du respect de leurs semblables. Si ces actes sont contraires aux lois, l'homme doit être puni; mais, après la punition, il doit être considéré comme réintégré dans son droit au respect public.

Quand les actes ne sont pas punissables d'après la loi juridique, quoiqu'ils soient immoraux, chacun peut toujours réclamer le droit de l'estime publique. En tout cas, tout homme peut prétendre à ce qu'on respecte en lui la nature humaine qui ne se perd jamais entièrement.

§ II.

De l'égalité, et du vrai sens dans lequel elle doit être entendue.

La première qualité renfermée dans la personnalité humaine, et à laquelle se rapporte un droit particulier, est *l'égalité*.

L'égalité a une triple source, *physique, psychologique* et *métaphysique*.

1. Sous le rapport *physique*, l'égalité est le résultat de l'*unité* du genre humain. Il n'y a qu'une *seule* nature humaine, et par conséquent il y a dans tous les hommes la *même* nature. Les différentes races ne sont pas des espèces différentes d'hommes, comme il y a des genres différents dans le règne animal.

Le règne animal est divisé en différentes espèces qui sont autant de degrés constituant une échelle d'organisation ascendante. Dans le règne animal, la nature commence l'organisation par les êtres les moins parfaits, et parcourt beaucoup de degrés intermédiaires jusqu'à la production des animaux supérieurs, qui possèdent d'une manière plus complète tous les systèmes, toutes les fonctions vitales. Dans ce règne il n'y a pas d'égalité, à cause de la différence d'organisation; il y a une progression continuelle du moins parfait au plus parfait; et les termes principaux de cette série sont constitués par les diverses classes dans chacune desquelles se développe d'une manière *prédominante* tel ou tel système organique de préférence à un autre. Tout le règne animal est ainsi constitué par le type d'une *variété* progressive et d'une formation successive et toujours prédominante de l'un ou de l'autre système de l'organisme. Le genre humain au contraire est constitué par un type différent, celui de *l'unité harmonique* de tous les systèmes et de toutes les fonctions organiques. L'organisation humaine, la plus parfaite, est l'unité supérieure, la *synthèse*, le résumé harmonique de toute la création, renfermant en équilibre toutes les fonctions, tous les organes, tous les sens. A cause de ce type supérieur d'unité et d'harmonie qui s'exprime si visiblement dans toute la forme humaine, l'homme doit être foncièrement distingué de l'animal; il n'en est pas la continuation ou la transformation; il est organisé d'après un principe supérieur, et il forme par cette raison

un règne distinct, le règne hominal [1]. Cette unité [2] du genre humain est la raison physique de l'égalité. Il est vrai que l'organisation des races n'est pas entièrement la même, mais la différence n'est pas fondamentale. De même que toutes les races possèdent, quant à l'organisation physique, tous les organes, tous les systèmes anatomiques, dans leurs rapports essentiels, de même, elles sont aussi douées des facultés fondamentales de l'intelligence humaine. Elles possèdent toutes la raison et la faculté de se développer et de se perfectionner. Il est vrai encore que certaines races, par exemple, la race blanche, possèdent ces facultés à une plus grande perfection. Toutefois les facultés sont les mêmes, et les races les moins favorisées peuvent en faire l'application qui convient à notre nature rationnelle. Elles peuvent se développer toutes dans leurs idées religieuses, dans les sciences, les arts, l'industrie et la vie politique, et atteindre tous les buts rationnels de l'homme.

2. Sous le *rapport psychologique* se montre la même égalité fondamentale de tous les hommes, et il est à remarquer que le principe synthétique de l'harmonie, constitutif pour l'organisation physique, domine également toutes les facultés et toutes les manifestations de l'esprit. L'homme, l'unité harmonique de la création, peut aussi s'élever dans son intelligence aux idées

[1] Cette conception de l'homme, propre au système *Krause* et féconde en conséquences, a été anatomiquement et physiologiquement vérifiée par un naturaliste célèbre et ami de Krause, par *Carus* (voir *Anatomie comparée*, traduction française), et a trouvé, depuis, des adhésions si nombreuses parmi les premiers naturalistes de l'Allemagne, qu'elle peut être considérée comme acquise à la science. Nous avons développé cette nouvelle doctrine anthropologique dans le Cours de philosophie, vol. I, p. 115-147.

[2] Quand nous parlons ici de l'unité du genre humain, nous n'entendons pas par là l'unité de descendance d'un seul père, mais un *type unique* d'organisation tel qu'il a été exposé dans l'ouvrage cité.

de l'unité, de l'ordre et de l'harmonie du monde, les aimer, les concevoir comme modèles pour ses actions; et ce caractère de l'homme se résume encore dans la raison, dans la faculté par laquelle il conçoit l'ordre et l'harmonie qui se reflètent dans les principes et les lois de l'ordre physique et moral, et par laquelle il s'élève enfin à l'unité suprême, à Dieu.

Tous les hommes sont donc à cet égard égaux. Mais il faut remarquer que ce n'est qu'une *égalité* dans les dispositions et les facultés *fondamentales*, et que sur cette base d'égalité se développent des *inégalités* qui naissent, d'un côté, du développement plus grand que ces facultés reçoivent chez les divers individus, et, d'un autre côté, de l'application différente qu'on leur donne dans la vie sociale. Tous les hommes sont égaux en tant qu'*hommes*, mais ils sont inégaux en tant qu'*individus*.

Les inégalités sont donc inévitables parce que le développement de chacun dépend de sa propre activité, qui, dans les différents individus, peut être plus ou moins grande. L'inégalité de développement est ainsi un effet de la liberté. D'un autre côté, l'inégalité d'application est encore inévitable, parce que les buts de la vie humaine sont tellement vastes qu'un seul homme ne peut en embrasser qu'un seul, d'après sa *vocation* particulière, pour atteindre, dans cette branche, à quelque perfection.

La nature humaine est tellement riche que toutes les générations et tous les peuples ne suffisent pas pour épuiser son développement. Ces inégalités sont d'ailleurs nécessaires; car l'égalité dans le développement et dans l'application ferait mourir le genre humain d'ennui ou d'idiotisme.

Mais comme tous les buts que l'homme peut embrasser sont *également importants* et nécessaires, étant tous des buts humains, il s'ensuit l'*égalité sociale* des hommes, c'est-à-dire l'égalité des dif-

férentes occupations et professions des hommes vivant en société.

3. Au point de vue *métaphysique,* l'égalité se fonde sur ce grand principe que *l'homme est l'humanité,* c'est-à-dire que l'infinité de la nature humaine existe dans tout homme; que l'essence humaine éternelle, existant en puissance dans chacun, se développe, sans jamais s'épuiser, dans la réalité du temps infini.

De là résulte que l'humanité est *l'idéal* que chaque homme porte éternellement en lui. Cet idéal, image vivante de l'humanité, principe de vie de tous ses membres, peut être ignoré, méconnu par l'intelligence, rabaissé et flétri par les actions de l'homme; mais il peut toujours se relever, il se meut et s'agite dans tout homme, il apparaît, ne fût-ce que comme ombre fugitive, à l'horizon de l'intelligence, affecte le cœur dans la sympathie, perce dans les actes généreux et reste le lien par lequel l'humanité attire ou ramène sans cesse vers elle les membres qui, par ignorance, par aveuglement, ou par malheur, tendraient à s'égarer et à suivre la route isolée de l'égoïsme. Car il y a dans l'humanité pour tous ses membres un maximum d'éloignement qui ne permet pas que l'un ou l'autre se perde complétement. Or, c'est l'idéal de l'humanité qui vit, se meut, se développe dans chaque individu, qui brille dans tout ce qui est grand, beau, divin; mais c'est aussi cet idéal dont il faut encore reconnaître les traits sublimes dans les formes humaines qui sont défigurées par l'erreur, le mal et le malheur. C'est cet idéal dont il faut lire l'expression sur tout visage; c'est par lui qu'il faut interpréter dans chaque homme le signe, le verbe par lequel l'humanité s'exprime en lui; c'est cet idéal enfin qui est la solution de l'énigme de la vie humaine; il explique le présent de chacun et le console par son avenir; il comble les distances, efface les différences; il rend tous les hommes égaux devant l'humanité.

Mais cet idéal ne peut être compris dans sa source et dans

toute sa puissance sans l'idée de Dieu comme être infini et absolu, dont tous les êtres tirent leur essence et leur existence. L'humanité vit en Dieu, et dans tout homme il y a un principe divin qui établit l'unité, la communauté et la solidarité entre tous les hommes. Or, c'est cette idée de la communion de tous dans l'humanité, et avant tout en Dieu, qui seule peut répandre le véritable sentiment de l'égalité dans la société; et plus cette idée sera comprise avec clarté, plus ce sentiment deviendra profond et inaltérable. Cette vérité explique pourquoi le sentiment de l'égalité a toujours pris sa source dans un sentiment religieux, et s'est développé avec les idées religieuses; elle explique pourquoi la religion chrétienne, fondée sur l'union la plus intime de l'homme et de Dieu, a le plus contribué à la propagation du sentiment de l'égalité dans toutes les conditions sociales.

Or, l'égalité, expression de l'unité supérieure de la nature humaine, saisit aussi l'homme et sa vie sous toutes les faces, embrasse toutes les idées, s'adresse à tous les sentiments, enlace tous les actes. De là résulte que l'égalité, étant un mode d'existence supérieur, général, ne peut être représentée dans aucune forme particulière, manifestée complétement par aucun acte sensible de la vie humaine. L'égalité est une idée et un sentiment qui doit dominer toutes les idées et tous les sentiments de l'homme dans ses relations sociales, répandre autour de lui cette atmosphère de sympathie dans laquelle tous les autres trouvent les conditions d'aide et d'assistance nécessaires aux êtres finis. Chacun doit reconnaître et sentir dans les autres cette unité supérieure, cet élément divin, éternel, qui ne peut jamais se traduire sous les conditions du temps et de l'espace dans une égalité matérielle, mais qui néanmoins met tous les hommes sur la même ligne et établit entre tous le lien de la solidarité en imposant à tous les obligations d'aide et d'assistance. Le principe d'*in-*

dividualité, source de la diversité nécessaire des hommes dans le temps, doit donc être combiné avec le principe de l'*unité,* raison éternelle de leur égalité, et doit modifier ce principe, dans l'application sociale, selon le temps et les lieux, selon l'âge, le degré de culture, selon toutes les différences naturelles de l'homme. Mais partout où l'égalité peut être consacrée sans absorber ou détruire l'élément individuel et personnel, elle a un droit de priorité que la raison établit conformément à l'idéal de l'homme.

Les principes que nous venons d'exposer sur l'égalité sont encore méconnus par les systèmes matérialistes et panthéistes. Les uns, envisageant l'homme comme un être purement sensible avec des passions et des besoins matériellement égaux, concluent quelquefois à une égalité qui est une égalité animale plutôt qu'humaine; et encore cette conclusion n'est-elle pas logique; car en se plaçant au point de vue sensible et individuel, il serait plus conséquent de proclamer les principes de l'intérêt individuel et de l'égoïsme. Les systèmes panthéistes, au contraire, en détruisant le principe de la personnalité, conduisent nécessairement à l'identité et à la communauté absolues.

Selon la théorie que nous venons d'établir, il faut distinguer, dans la question de l'égalité, trois points principaux : 1° *l'égalité fondamentale des dispositions et des facultés;* 2° *l'inégalité de développement et d'application;* et 3° *l'égalité de dignité de toutes les branches de l'activité sociale.*

Le *droit* qui se rapporte à cette qualité de l'homme, à l'égalité, concerne ces trois points principaux.

Il y a donc d'abord un droit pour l'*égalité fondamentale* des hommes. Tous les hommes peuvent prétendre à ce que les conditions leur soient fournies pour pouvoir se développer dans leurs facultés essentielles d'hommes. Tous les hommes ont droit à l'éducation, et à l'instruction, pour l'esprit; et aux moyens physiques nécessaires à leur vie matérielle.

Mais comme, d'un autre côté, l'application des facultés humaines est différente selon les différents buts, le droit *varie* aussi selon les buts auxquels il se rapporte. L'homme qui se développe par exemple dans les sciences demande d'autres conditions que celui qui exerce une industrie. A cet égard on a dit[1] avec raison que « la vraie égalité consiste à traiter inégalement des êtres inégaux. » Mais il ne faut pas oublier que ces inégalités ne détruisent pas l'égalité primitive.

Ensuite il y a un *droit pour la dignité égale de toutes les branches de l'activité* de l'homme. Par conséquent, il ne faut pas que des prérogatives, des priviléges factices, soient attachés à l'une ou à l'autre des professions sociales; pas de distinctions arbitraires et extérieures qui élèveraient l'une au-dessus de l'autre. On objecte contre une telle égalité la nécessité d'une hiérarchie dans les conditions et les fonctions sociales. En effet, pour qu'une direction sociale puisse avoir lieu, il faut qu'il y ait, sous un certain rapport, soumission d'une fonction à l'autre. Mais il est à remarquer qu'il y a, au fond, entre toutes les fonctions, une dépendance réciproque. Il en est de la vie sociale comme de la vie physique. Dans l'organisme du corps humain, toutes les fonctions sont dans un enchaînement et dans une dépendance réciproques, et toutes sont également importantes; de même, dans une bonne organisation sociale, toutes les fonctions doivent s'enchaîner, mais il ne faut pas que l'une soit dans une dépendance absolue de l'autre; chacune a son importance, sa dignité et sa liberté relatives. C'est ainsi, par exemple, que les trois pouvoirs du système représentatif sont enchaînés entre eux, mais chacun conserve sa spontanéité et son indépendance relatives, et on ne peut pas établir, entre ces trois pouvoirs suprêmes, une supériorité absolue de l'un sur l'autre.

[1] M. Cousin, dans l'argument qui précède la traduction des Lois de Platon.

La hiérarchie, dans l'acception ordinaire du mot, est donc contraire à l'égalité et à la dignité bien entendue de l'homme.

On distingue encore dans l'égalité de droit, l'égalité *matérielle* et l'égalité *formelle*, et on comprend par la première, l'égale répartition de tous les biens sociaux entre les différents individus, égalité qui a été établie chez quelques peuples dans leur jeunesse, devenue ensuite loi dans quelques sociétés religieuses, et qui est considérée, par plusieurs écrivains politiques, comme le but auquel doivent tendre toutes les réformes sociales.

Il est vrai que, d'après le Droit naturel, tous les membres de la société peuvent prétendre aux moyens et conditions nécessaires pour leur conservation et leur développement, soit physique, soit intellectuel; mais, comme les buts particuliers poursuivis par les membres de la société sont différents, il en résulte aussi une différence dans les moyens, et partant dans les droits. Traiter tous les hommes de la même manière, et répartir à chacun la même quantité et qualité de biens, serait une mesure contraire au droit.

Ici s'applique encore le principe qu'il faut traiter inégalement des conditions inégales; et comme tous les hommes sont inégaux dans leur développement, une égalité de biens ne peut pas exister.

Mais quant aux biens matériels, il faut reconnaître que la grande inégalité qui existe à cet égard aujourd'hui ne peut être justifiée par le droit. La science politique qui, comme nous l'avons dit, sert d'intermédiaire entre le Droit naturel et le Droit positif, doit rechercher les mesures qui peuvent contribuer à faire disparaître successivement et paisiblement cette trop grande disproportion.

On distingue de l'égalité matérielle l'égalité *formelle*, qui consiste en ce qu'on appelle ordinairement l'*égalité devant la loi*. C'est le premier degré de l'égalité juridique.

Cependant la loi en elle-même peut être l'expression plus ou moins juste du Droit, et les plus grandes inégalités peuvent exister avec l'égalité devant la loi. Le point principal est d'établir d'abord, autant qu'il est juste et possible, l'égalité *dans* la loi; ensuite l'égalité *devant* la loi ne sera plus une pure forme, souvent illusoire.

Après avoir considéré l'égalité en elle-même, nous avons à examiner brièvement quelle est l'*origine de l'inégalité des hommes.*

Cette question, examinée déjà dans l'antiquité par Aristote et remise en discussion par Rousseau[1], a été traitée depuis, sous les points de vue les plus différents, sans avoir reçu une solution satisfaisante. La grande inégalité qui existe entre les hommes et qui s'est montrée aux différentes époques de la civilisation sous des caractères divers, est un fait qu'il ne suffit pas de déclarer contre nature, mais dont il faut rechercher la cause et étudier la loi de transformation pour connaître jusqu'à quel point il est fondé dans la nature ou les conditions extérieures de l'homme, et par l'influence de quels principes il peut être modifié ou détruit. Cette question n'a donc pas seulement un intérêt historique, c'est encore une question d'avenir. Après avoir constaté les causes, il s'agit de s'en rendre maître, s'il est possible, de les subordonner à une loi supérieure, et de détruire ainsi leur action délétère. Car, lors même que ces causes seraient naturelles, il ne s'ensuit pas que l'homme ne puisse leur donner une application rationnelle. Les lois qui existent dans la nature peuvent toutes prendre une fausse direction et produire des calamités physiques, mais l'intelligence qui en comprend les principes peut les employer au bien de l'humanité. Il se peut donc que la calamité sociale signalée par la grande inéga-

[1] Dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes.*

lité des hommes, tienne aussi à des lois ou des causes qui ont pris une fausse direction et qui, par le génie politique et social, peuvent recevoir une combinaison nouvelle ou être soumises à un principe supérieur dont elles reçoivent une transformation salutaire.

Les théories qui ont été jusqu'à présent établies sur l'origine de l'inégalité, peuvent être rangées en deux catégories principales, selon qu'elles cherchent la cause première, ou dans la *nature propre* de l'homme, dans son organisation intellectuelle et physique, ou dans les *rapports* et *circonstances extérieures* dans lesquelles les hommes se trouvent placés. Chacune de ces classes présente encore une variété de systèmes. On comprend facilement que, dans la première catégorie, les théories doivent différer d'après la manière dont elles envisagent la nature de l'homme, les unes s'attachant de préférence au côté spirituel, les autres au côté physique et physiologique. Dans la seconde catégorie, les théories varient selon qu'elles cherchent l'inégalité dans des rapports extérieurs établis ou par la volonté humaine ou par les lois de la nature. Examinons brièvement ces divers systèmes.

La doctrine philosophique la plus ancienne qui cherche l'origine de l'inégalité dans la nature même de l'homme est celle d'Aristote. Fidèle à la méthode qui le portait à rechercher pour tous les faits de l'expérience des raisons générales, soit dans la nature de l'homme, soit dans l'ordre général des choses, il voulut aussi découvrir l'origine de l'esclavage, l'inégalité la plus flagrante de son temps, dans les différences intellectuelles qui existent entre les hommes, en appliquant, par une fausse généralisation, à l'humanité entière, ce qu'il avait constaté dans l'homme individuel. Dans cette direction erronée il avait été déjà précédé par Platon, qui avait voulu établir trois ordres distincts de citoyens, l'ordre *gouvernemental*, l'ordre *guerrier*

et l'ordre des *artisans*, d'après les trois facultés principales de l'âme humaine, la *raison*, la *volonté* ou le cœur, et la *sensibilité*, et les trois vertus qui y correspondent, en oubliant que ces facultés existent dans tout homme et qu'elles ne peuvent pas donner lieu, par la seule prédominance que l'une peut exercer sur l'autre, à une division tranchée des diverses classes sociales. Aristote, en renchérissant encore sur l'erreur de son maître, établit entre les hommes la même différence fondamentale, qui existe entre l'âme raisonnable et le corps dépourvu d'intelligence [1]. Certes, jamais une théorie n'a été basée sur une abstrac-

[1] Aristote dit à cet égard dans sa *Politique*, liv. I, chapitre II, traduction française de M. Barthélemy Saint-Hilaire, 1837, tome I, page 23 et suiv. : « Il faut examiner maintenant si l'esclavage est un fait contre nature. Le raisonnement et les faits peuvent résoudre aisément ces questions. L'autorité et l'obéissance ne sont pas seulement choses nécessaires ; elles sont encore choses éminemment utiles. Quelques êtres, du moment même qu'ils naissent, sont destinés, les uns à obéir, les autres à commander, bien qu'avec des degrés et des nuances très-diverses... »

« D'abord, l'être vivant est composé d'une âme et d'un corps faits, l'une pour commander, l'autre pour obéir. C'est là du moins le vœu de la nature, qu'il importe d'étudier dans les êtres développés suivant ses lois régulières. Il faut donc, je le répète, reconnaître d'abord dans l'être vivant l'existence d'une autorité pareille à celle d'un maître et d'un magistrat ; l'âme commande au corps comme un maître, et la raison à l'instinct comme un magistrat, comme un roi ; or, on ne saurait nier qu'il ne soit naturel et bon pour le corps d'obéir à l'âme, et pour la partie sensible de notre être d'obéir à la raison et à la partie intelligente... »

« C'est là aussi la loi générale qui doit régner entre tous les hommes. Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme, et c'est là la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le meilleur parti à espérer de leur être, on est esclave par nature. Pour ces hommes-là ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler, le mieux est de se soumettre à l'autorité d'un maître... La nature même le veut, puisqu'elle fait les corps des hommes libres diffé-

tion plus fausse. Abstraire entre eux l'âme et le corps et les distribuer à des classes sociales distinctes était la plus mauvaise application que le fondateur de la logique d'abstraction, si erronée sous bien des rapports, pouvait faire de cette science. Le raisonnement d'Aristote est aujourd'hui généralement considéré comme un sophisme, mais l'erreur sur laquelle il repose se rencontre encore assez fréquemment chez des auteurs modernes qui établissent de fausses analogies entre la vie individuelle et la vie sociale. Sans doute la nature humaine doit être le modèle de l'organisation sociale ; mais dans cette nature il ne faut pas seulement constater les diverses facultés et affections, il faut démontrer surtout l'application qu'elles doivent recevoir pour les divers *buts* de la vie fondés à la fois dans la nature intime de l'homme et dans les rapports qu'il soutient avec l'ensemble des êtres. Ensuite il ne faut pas oublier que l'homme doit se développer avant tout, comme un être harmonique, dans l'ensemble de ses facultés et la variété des buts sociaux. Rien de ce qui est humain ne doit lui rester étranger. Les diverses classes sociales ne sont pas, par conséquent, des divisions tranchées, elles sont établies en vue du but *prédominant* qu'elles poursuivent dans le partage du travail social.

La justification de l'esclavage faite par Aristote a été toujours considérée comme une aberration de l'esprit philosophique ; mais si l'époque où il vivait, et où l'esclavage était un fait social

rents de ceux des esclaves, donnant à ceux-ci la vigueur nécessaire dans les gros ouvrages de la société, rendant au contraire ceux-là incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs, et les destinant seulement aux fonctions de la vie civile, qui se partage pour eux entre les occupations de la guerre et celles de la paix... »

« Quoi qu'il en puisse être, il est évident que les uns sont naturellement libres et les autres naturellement esclaves, et que pour ces derniers l'esclavage est aussi utile que juste. »

presque généralement répandu sur la terre, pouvait encore l'excuser, une justification de ce fait tentée de nos jours, après dix-huit siècles de culture chrétienne, doit être rangée parmi ces anomalies intellectuelles dont notre époque, si riche en tentatives de résurrection du passé, pouvait seule donner l'exemple.

Après que Hugo, l'un des fondateurs de l'école historique en Allemagne, eut considéré, au point de vue de l'histoire, l'esclavage comme un fait aussi naturel que le paupérisme actuel, mais sans en donner une raison anthropologique, un auteur moderne en France[1] s'est emparé de ce point de vue historique pour déclarer l'esclavage et les modifications qu'il a subies dans les temps modernes par le prolétariat, non pas comme des phases plus ou moins malheureuses du développement social, mais comme des lois naturelles, essentielles, constitutives des fa-

[1] M. Granier de Cassagnac, dans son *Histoire des classes ouvrières et des classes bourgeoises* ouvrage aussi rempli d'erreurs historiques que de contresens philosophiques. Après avoir trouvé pour les classes ouvrières une source commune, le *prolétariat*, qu'il divise ensuite, d'une manière outrageante pour le travailleur honnête comme pour le pauvre malheureux, en 1° ouvriers, 2° mendiants, 3° voleurs et 4° filles publiques, il cherche l'*origine* du prolétariat. La source originelle, absolue, c'est l'émancipation des esclaves; avant celle-ci il n'existait aucune des quatre branches du prolétariat. « Or, continue l'auteur, en raisonnant à peu près comme Aristote, en prenant l'histoire à ses sources avant qu'elles n'aient été encore remuées et troublées par les systèmes, nous avons trouvé les traces nombreuses, profondes, flagrantes, irrécusables, de deux classes d'hommes, qui ont rempli universellement en tout pays les premières époques de toute société; l'une de ces classes d'hommes est celle des *maîtres*, l'autre est celle des *esclaves*. La première possède, l'autre est possédée. Ce fait est universel... Si la langue de la politique n'avait pas donné une signification réactionnaire et ridicule aux mots de droit divin, nous dirions assez volontiers que l'esclavage est de droit divin; mais nous craindrions de n'être pas compris, nous aimons mieux d'autres mots, et dire que, d'après toutes les apparences traditionnelles, d'après toutes les réalités historiques, l'esclavage se présente

milles humaines, comme étant des faits légitimes, providentiels, presque de droit divin. Une théorie aussi insultante pour la raison humaine, aussi révoltante pour tous les sentiments moraux et religieux, ne mériterait pas même une mention si elle n'était pas la formule assez fidèle de la pensée intime d'un grand nombre d'hommes qui regardent aujourd'hui le paupérisme ou le prolétariat comme ils auraient sans doute considéré l'esclavage dans l'antiquité, comme un fait nécessaire, indestructible, inhérent à la nature humaine, peut-être même comme l'effet de la chute ou comme la conséquence d'une malédiction prononcée par Dieu sur une race humaine. Mais l'humanité dans sa marche

universellement dans les temps primitifs de toutes les nations comme un fait spontané, naïf, autochthone, providentiel, comme un principe mêlé par Dieu même aux mille principes de la société humaine, etc. » Les prolétaires sont donc, dit l'auteur en conclusion, « les fils des anciens esclaves, des anciens fils de famille donnés, troqués, vendus par les pères de la période héroïque. Cette grande, active, terrible, poétique et malheureuse race, chemine depuis le commencement du monde à la conquête du repos comme Ahasvérus, et peut-être comme lui n'y arrivera-t-elle jamais. Elle a aussi sur sa tête une vieille malédiction qui lui ordonne incessamment de marcher. Tout ce qu'elle a gagné à sa fatigue séculaire c'est qu'Homère et Platon lui disaient : *Marche! tu n'arriveras pas dans ce monde;* et que saint Paul, lui a dit : *Marche! tu arriveras dans l'autre...* Fatalité singulière! les affranchissements eurent beau venir et rompre la chaîne des esclaves, le cou leur resta pelé comme au chien de la fable. » Mais l'auteur ne se contente pas de présenter aux classes ouvrières un moyen de consolation en leur rappelant qu'elles sont descendues directement, et sans se mélanger aux races nobles, des anciens fils de famille de la période héroïque; il leur conseille de porter aussi avec héroïsme leur sort et « de reconnaître que leur condition est une condition naturelle et normale, et par conséquent une condition qu'il faut maintenir, améliorer, aimer au lieu de la détruire; que les pauvres n'ont jamais eu d'autres tyrans que les imbéciles qui leur ont rempli le cœur de haines injustes et les ont ainsi détournés de tirer tout le parti possible du destin que Dieu leur a fait. »

progressive ne se laisse pas arrêter par des sophistes ou par des esprits faibles; elle a le sentiment de la puissance qui lui a été donnée par Dieu, elle a vaincu de plus grands obstacles que le paupérisme actuel, et elle saura aussi opérer une dernière transformation par une plus juste organisation sociale.

Un système, plus sérieux et mieux fondé sur des faits de l'expérience, est venu expliquer l'inégalité humaine par l'inégalité de la constitution physiologique de l'homme, c'est-à-dire par la *différence des races*. L'importance de la question des races, sur laquelle la physiologie cependant n'est pas encore d'accord, avait été déjà comprise depuis quelque temps par les historiens, et il était naturel qu'elle fixât aussi l'attention des publicistes. Mais le même sort qu'ont essuyé presque toutes les idées vraies en elles-mêmes, mais incomplètes, celui d'être exagérées dans l'application, attendait également la théorie des races. Après que M. Michel Chevalier, dans ses *Lettres sur l'Amérique du Nord*, eut jeté quelques idées sur le progrès de l'humanité, « s'opérant par l'action et la réaction réciproques de deux natures ou de deux races, régnant tour à tour l'une sur l'autre, jusqu'à présent le plus souvent en guerre et s'animant toujours au contact l'une de l'autre, mais destinées à *s'harmoniser* par le croisement, (de la race de Japhet avec les races inférieures), » et après en avoir tiré la conclusion que les nations mélangées à double et surtout à triple type, arrivent à l'organisation sociale la plus vigoureuse, un auteur, M. Courtet de l'Isle, examinant plus à fond la question des races et pressant toutes les conséquences de ce point de vue physiologique exclusif, est arrivé à une conclusion plus fataliste et plus désolante pour l'avenir des sociétés humaines. Après avoir établi, en s'appuyant sur les travaux des anatomistes et des physiologistes, qu'il y a, dans l'espèce humaine, une division en races qui marquent la même gradation au sein du genre humain, que les diverses races

d'animaux dans le genre animal, et que ces types originels, exprimés par les races, ne sont pas dus à l'influence des circonstances extérieures et accidentelles, telles que les climats, l'éducation, les usages, les religions, etc., l'auteur en conclut qu'il existe entre les races une inégalité naturelle d'intelligence en rapport avec l'inégalité de développement de leur organisation, et que partout où plusieurs races sont associées, les unes exercent la supériorité que légitime et rend inévitable leur supériorité d'organisation, et que dans une même société, cette inégalité naturelle se traduit par une inégalité de rangs, inégalités qui, dans l'intérêt de la paix, doivent être maintenues par la religion, la morale publique et le bon sens, d'autant plus qu'elles sont le résultat même de la création et doivent être rapportées à l'Auteur des choses.

M. Courtet de l'Isle vérifie ensuite dans l'histoire les données physiologiques, et ramène les quatre degrés de l'inégalité humaine à la diversité des races. « D'abord : I. le *régime des castes* prend sa source dans une différence de races ; il devait être beaucoup plus commun dans les temps anciens, où les croisements ayant été moins nombreux, les inégalités naturelles se présentent d'une manière beaucoup plus uniforme. II. L'*esclavage* résulte de l'association de deux races naturellement inégales. La servitude de certaines races, sous quelque forme qu'elle se dissimule, est un fait aussi constant, aussi naturel que les distinctions individuelles dans toute association humaine. III. Le *régime féodal*, qui n'est qu'un esclavage modifié, adouci, a pareillement sa source dans des différences de populations. Cet état marque assez bien la transition entre l'état d'esclavage et celui de l'égalité ; ce sont des populations qui se sont associées à des conditions moins inégales. IV. Enfin une *époque de tendance vers l'égalité*, qui semble résulter du croisement des races, créant incessamment des termes moyens entre les types primitifs par

l'amélioration des uns et la détérioration des autres, et sollicitant la destruction des distinctions de rangs qui n'étaient plus fondées sur des inégalités personnelles. »

Les races sont donc, selon cet auteur, les éléments primitifs qui, combinés différemment, produisent une autre organisation sociale, et offrent à côté du bien un mal inévitable. « Dans l'association de races *inégales*, il y a le pouvoir d'un côté et l'obéissance de l'autre. Cet ordre, dans lequel tout mélange de sang serait interdit, durerait indéfiniment. Dans une association d'hommes issus de la *même* souche et rendus identiques par l'action d'un croisement continu, *l'ordre serait impossible ;* il y aurait un nivellement absolu de conditions et de pouvoirs. « Dans des sociétés constituées entre ces deux extrêmes, et dans lesquelles les races seraient mélangées dans des rapports moins fortement exprimés, les alternatives d'ordre et de désordre seraient fréquentes [1]. »

On voit par cet exposé à quelles conséquences arrive une théorie qui fait complétement abstraction du côté intellectuel et moral de l'homme en s'attachant uniquement à la partie physique. Une pareille doctrine doit nécessairement nier l'action des idées morales et religieuses sur le développement social. Elle ne saurait pas comprendre l'influence qu'une religion nouvelle et qu'une réforme religieuse a toujours exercée sur l'organisation sociale. Aussi déclare-t-elle que « ce n'est pas la religion chrétienne, comme on le dit, qui a propagé l'esprit d'égalité dans l'Europe moderne, mais c'est la religion chrétienne qui doit sa propagation à l'égalité produite par la fusion des races de l'Europe. » Mais comme les sociétés modernes se trouvent évidemment dans la quatrième époque où la différence des races, si elle a existé, s'efface au sein d'une même nation par l'action d'un croisement continu, l'ordre, qui heureusement

[1] Voir *La science politique fondée sur la science de l'homme*, Paris, 1840.

n'est pas impossible dans cet état, donne un démenti pratique à la théorie physiologique.

Les doctrines que nous venons d'indiquer, cherchent l'origine de l'inégalité dans la nature même de l'homme. La *seconde* catégorie comprend les théories qui attribuent l'inégalité à des rapports ou à des circonstances extérieurs.

Deux théories, nées presque à la même époque, cherchent la cause de l'inégalité, l'une *dans l'établissement de la société,* l'autre dans l'influence prédominante du *climat.* D'après la doctrine de Rousseau, les hommes naissent libres et égaux et ont vécu dans un état naturel d'égalité avant que l'établissement des sociétés, multipliant les besoins physiques et intellectuels de l'homme, eût établi la propriété, source de la richesse pour les uns, de la misère et de l'esclavage pour les autres. Cette doctrine, tout en étant basée sur de faux principes anthropologiques, et tout en passant condamnation sur les créations les plus glorieuses de l'homme, était cependant un éloquent plaidoyer qui fit sentir la possibilité d'un état social plus naturel. La pensée de Rousseau, que la source de l'inégalité provient de l'organisation sociale, est même plus juste que toutes les autres théories, parce qu'elle ne méconnaît pas la liberté de l'homme et son pouvoir de créer une organisation correspondant mieux aux droits de tous. La théorie de Montesquieu, qui attribue au *climat* une influence démesurée sur les principales institutions sociales, sur les religions, les gouvernements, les conditions d'inégalité des hommes, a reçu, dans les temps modernes, par Ch. Comte [1], des développements qui font encore mieux voir l'erreur fondamentale sur laquelle elle repose.

D'après Ch. Comte, « les institutions et les mœurs des peuples ont leur cause dans l'empire du climat sur l'homme. Les progrès

[1] *Traité de législation.*

de chaque nation correspondent à la nature des lieux et à la position qu'elles occupent. Les causes qui déterminent les hommes à agir, sont modifiées par la température de l'atmosphère, par le degré de latitude, par la nature, la direction et le volume des eaux, par l'exposition du sol, par la division des saisons, enfin par l'éloignement des pôles. — Ce serait donc en vain qu'on chercherait dans la religion, dans la morale et dans les institutions des peuples, la cause de leur grandeur ou de leur décadence. Il est aussi impossible d'empêcher les peuples d'une heureuse position géographique de prospérer qu'il est impossible de ne pas périr aux peuples d'une mauvaise position géographique; ce sont là des lois auxquelles il est défendu à l'humanité de se soustraire. Les lumières se forment sous les climats chauds, se répandent sous les climats tempérés, et s'arrêtent devant les climats froids. Les peuples les plus rapprochés des pôles ont toujours été les plus barbares; phénomène de tous les continents et de toutes les espèces. L'esclavage naît du voisinage entre un pays stérile, habité par des peuples chasseurs et nomades, et un pays fertile, peuplé d'agriculteurs qui, ne sachant que produire et non pas détruire, deviennent la proie des premiers. »

D'après cette théorie, l'auteur, en restant fidèle aux principes de Bentham, avec lesquels il la combine, devrait conclure que les peuples, tendant vers le bonheur comme les hommes individuels, devaient aussi chercher à obtenir la position géographique la plus favorable à leur prospérité. Par conséquent les habitants des pôles devraient faire irruption vers les zones tempérées, les peuples chasseurs des pays stériles faire la guerre aux peuples agriculteurs et les subjuguer. La guerre et la conquête seraient ainsi commandées par la nature comme un droit naturel.

De toutes les théories, celle de la climature est sans contredit la plus superficielle, et même en arrière des progrès faits par

la physiologie humaine. De même qu'on est revenu de l'erreur d'expliquer la diversité des races humaines par la différence du climat, de même l'essai de fonder la politique sur des lois climatologiques ne trouvera plus guère de partisans [1].

Mais toutes ces théories expliquant l'inégalité humaine par les différences psychologiques ou physiologiques, par l'organisation sociale ou la climature, sont erronées parce qu'elles veulent baser sur une vérité partielle plus ou moins subordonnée un système complet. Certes, on ne saurait méconnaître l'influence qu'exercent sur l'organisation politique des nations la diversité de leurs dispositions ou aptitudes intellectuelles, leur caractère originel de race, la climature et tous les éléments qui agissent et se développent dans la société; mais aucun de ces éléments ne peut être considéré à lui seul comme le principe qui détermine la variété dans l'organisation sociale et les modifications qui y surviennent dans le cours du temps. Le système qui se présente le plus naturellement à l'esprit est sans doute celui qui, en faisant la part à chacune des diverses influences agissant dans la vie de l'homme et des peuples, les combine entre elles en les soumettant toutefois à un principe supérieur. Un tel système, quoique le plus naturel, ne se montre cependant pas avant que l'erreur ne se soit épuisée dans des directions partielles par des théories exclusives. Mais aujourd'hui que ces théories ont été presque généralement reconnues comme insuffisantes, il est temps de réunir les vérités qu'elles renferment dans une doctrine plus large et plus complète. Or, en nous appuyant sur la doctrine anthropologique que nous avons succinctement exposée, en entrant dans l'examen de la question

[1] Voir encore, sur ces divers systèmes, M. Blanc Saint-Bonnet, *De l'unité spirituelle de la société et de son but au delà du temps*, Paris, 1841, tome I, prolégomènes. Cet ouvrage renferme des vues très-profondes sur la nature de l'homme et de la société.

de l'égalité, nous soutenons que l'homme, couronne de la création, synthèse vivante et harmonique de tous les éléments répandus dans la nature, de toutes les fonctions et de tous les organes qui se développent successivement dans les animaux, doué ensuite, sous le rapport spirituel, de la raison, cette puissance supérieure par laquelle il conçoit les idées d'ordre, d'harmonie, de l'infini, et peut les formuler comme lois de ses actions, que l'homme ainsi organisé, disons-nous, s'assimile aussi toutes les influences physiques, mais possède, d'un autre côté, au plus haut degré, le pouvoir de les modifier par l'emploi de la raison et l'application des principes qu'elle découvre dans les divers ordres de choses. C'est par la raison que l'homme trouve même les lois physiques par lesquelles il peut étendre son empire sur la nature, se rendre maître des diverses influences auxquelles il est soumis. C'est par la raison qu'il s'élève aux principes généraux du bien, de la vérité, de la justice, les ramène au principe suprême, à Dieu, et qu'il conçoit l'obligation de régler la vie individuelle et sociale d'après ces lois. Si l'homme, sous le rapport physique, est en quelque sorte le foyer dans lequel se concentrent toutes les influences de la nature, il réunit, sous le rapport spirituel, tous les pouvoirs, toutes les facultés par lesquelles il peut éviter leur action nuisible, les tempérer et leur donner une direction salutaire. A cet égard, il faut cependant distinguer plusieurs époques dans le développement de l'homme et des nations. De même que, dans l'enfance, l'homme vit plus d'une vie physique et est tourné vers des influences extérieures, de même les nations, dans leur enfance, subissent aussi plus fortement les influences heureuses ou malheureuses de leur constitution physiologique et de leur position géographique ou climatologique. Les forts subjuguent les faibles, les uns sont refoulés par l'invasion dans des régions que la nature n'a peut-être pas même destinées aux

hommes pour des demeures constantes. Et lorsque la force brutale a établi des inégalités, on s'adresse aux puissances spirituelles encore faibles pour qu'elles les consacrent par des dogmes religieux, comme le prouve l'organisation du peuple hindou. Mais à mesure que la raison se développe dans une nation, on comprend mieux aussi le principe de l'unité et de l'égalité humaine dans la conception de l'unité de Dieu qui est développée de plus en plus dans ses conséquences pratiques; les sentiments d'humanité, de communauté, de sympathie se répandent; les barrières entre les diverses classes, opposées longtemps entre elles comme des races distinctes, tombent insensiblement; leur croisement s'opère naturellement, et après que ces principes ont pris racine au sein d'une nation, les regards se tournent au dehors, on vient au secours d'autres nations malheureuses, on les soustrait aux injustices qu'elles ont endurées, on abolit l'esclavage, et on cherche à porter partout le flambeau, les lumières de la civilisation. Ces principes enseignés par le christianisme, les nations modernes commencent à les pratiquer depuis que la raison humaine a mieux scruté toutes les vérités sociales et qu'elle a fait sortir des doctrines religieuses les conséquences sociales qu'on avait longtemps dérobées à l'intelligence. Les individus et les nations, qui sont égaux par la raison, le deviennent tous les jours davantage par le développement qu'elle reçoit dans les sciences physiques, morales et sociales. L'époque de ce développement plus rationnel de la société humaine ne date pas encore de loin, et cependant bien des progrès ont été opérés, bien des abus ont été détruits, et la voie reste ouverte dans toutes les conditions sociales pour un perfectionnement dont personne ne pourra mesurer l'étendue. Aussi faut-il fermer les yeux devant tous les faits sociaux pour oser dire qu'il existe encore aujourd'hui des races différentes dans la société, et que ces races sont la source des inégalités physiques et spirituelles.

D'abord les sociétés sont généralement constituées, du moins en Europe, par des nations qui appartiennent à une même race primitive, à la race caucasienne; ensuite les nuances qui se manifestent dans une même race, moins tranchées en elles-mêmes, tendent à disparaître complétement ou n'existent même plus; et dans tous les cas, si le croisement, qui a toujours eu lieu malgré les préjugés et malgré des lois politiques, a encore laissé subsister quelques différences, elles ne sont certes pas, ni sous le rapport physique ni sous le rapport intellectuel, à l'avantage de la grande majorité des anciennes familles privilégiées, qui précisément sont devenues de plus en plus débiles en s'isolant, en sortant de la vie de communication générale. C'est de cette manière même que s'est vengée chez elles la loi de la solidarité humaine et sociale qu'elles avaient méprisée.

Les inégalités, en tant qu'elles sont le fruit de l'imprévoyance, de l'ignorance, de l'oppression ou de l'injustice, tendent donc à disparaître, et la raison, armée de tous les principes religieux, moraux, politiques, ne se reposera pas avant qu'on ait reconnu le droit de tous les hommes à des moyens d'existence et de développement qui les rendent à même de devenir des membres remplissant des fonctions diverses dans le corps social, mais tous également dignes de la famille humaine, égaux devant l'humanité, devant la raison, devant Dieu. L'inégalité, qui probablement n'a pas été la loi des premiers âges[1], ne sera pas non plus la loi définitive des nations. Les quatre degrés de l'inégalité, le *régime des castes*, l'*esclavage*, la *féodalité*, le *paupérisme*, existent encore, pour rappeler en quelque sorte les phases par les-

[1] Les traces d'une égalité primitive se trouvent chez presque toutes les nations de l'antiquité. Le souvenir en a été conservé dans diverses institutions ou coutumes qui la consacraient socialement. M. P. Leroux, dans son article encore inachevé sur l'*égalité* (Encyclopédie nouvelle), a fait des recherches historiques d'un grand intérêt pour cette question.

quelles a passé le développement social. Mais la condition des opprimés et des malheureux s'est successivement adoucie, et les moyens d'une amélioration plus grande dans l'avenir sont devenus plus faciles et plus nombreux. Le paupérisme, la dernière forme de l'inégalité des hommes, peut être considéré comme l'héritage que les injustices du passé et sa défectueuse organisation sociale ont légué à la société moderne.

On voit encore presque généralement dans l'existence du paupérisme, qui fait dans tous les pays des progrès si menaçants, un mal tout naturel, auquel aucun pouvoir ne peut remédier; et comme il n'y a aucune injustice, aucun vice social qui n'ait trouvé des défenseurs, il est même venu des économistes qui, prenant le titre de chrétiens, ont voulu le justifier en alléguant qu'il sert d'occasion pour exercer la charité. Mais la véritable charité ne demande pas que Dieu crée pour elle une classe spéciale de malheureux. Le sentiment naturel porte tout homme à considérer cet état comme un malheur social. Mais le Droit et la justice ne peuvent pas se borner à des doléances; il faut reconnaître que la société, si elle laissait cette portion notable de ses membres dans le dénûment, manquerait envers eux aux obligations que le droit naturel lui impose [1].

Il est un principe général, qui ne souffre pas d'exception; c'est que tout homme a droit aux conditions nécessaires à son développement physique et moral. Ces conditions dépendent en partie de sa propre activité, mais là où son activité ne suffit pas, il faut que la société lui vienne en aide; tant que la politique n'aura pas trouvé les moyens d'assurer à tous les hommes ces conditions qui dépendent de la société entière, non-seulement la justice ne sera pas satisfaite, mais la société sera en

[1] C'est à la politique et à l'économie politique d'indiquer les moyens à prendre par rapport au paupérisme.

danger, menacée dans son existence à cause de la non-satisfaction de besoins essentiels et légitimes. Il est impossible qu'un état social se maintienne, dans lequel une partie vit dans le superflu et ne sait pas même jouir dignement de ses richesses, tandis qu'une autre classe d'hommes, courbée par la misère, rongée par les soucis, se traîne dans une condition qui les rapproche de la brute, qui entretient la bassesse des sentiments, le désordre des passions et une source permanente de vices et de crimes; il n'est pas juste que des hommes ayant la meilleure volonté, le désir le plus ardent de gagner, par le travail, les moyens d'existence, succombent sous l'infortune, l'imprévoyance et la défectueuse organisation sociale; il faut que l'État, le représentant de la justice, prenne des mesures directes ou indirectes par lesquelles on leur assure au moins les moyens essentiels, physiques et moraux, d'une existence humaine, pour que l'humanité ne soit plus outragée dans un nombre toujours croissant de ses membres, contrairement à tous les vrais principes de la religion, de la morale et de la justice.

Nous venons de reconnaître que le principe de l'inégalité a subi, dans le développement historique des peuples, des transformations essentielles, que les formes les plus dures et les plus tenaces ont fait place à des formes plus douces et plus accessibles aux modifications que prescrit la justice humaine. Le progrès vers une égalité mieux entendue est visible dans toutes les conditions sociales. Le principe posé par le christianisme, compris d'abord, sous le rapport religieux, comme égalité de tous les hommes devant Dieu, a reçu, par les efforts de la philosophie, une application de plus en plus large à tous les états de la société. Dans la famille comme dans l'État, l'égalité a trouvé une consécration plus conforme aux sentiments humains et à la justice sociale. L'égalité formelle reconnue par l'État est la voie pour arriver, par la liberté, à une organisation mieux entendue

de tous les moyens d'existence et de développement pour tous les membres de la grande famille humaine. Mais pour que le principe d'égalité puisse trouver une juste application, il est important de le préserver de l'exagération que lui ont donnée les systèmes exclusifs et erronés du matérialisme et du panthéisme en le poussant à des conséquences destructives de l'individualité et de la personnalité humaine.

§ III.

De la liberté.

La *deuxième* qualité comprise dans la personnalité, et à laquelle se rapporte également un droit primitif, est la *liberté*. Il s'agit d'abord de savoir en quoi consiste la liberté, pour déterminer ensuite l'application qu'on peut en faire et le droit qui la concerne.

D'abord il ne faut pas confondre la *liberté* avec la *volonté*. Il y a des êtres auxquels on ne peut pas refuser une volonté, et qui cependant ne sont pas libres : ce sont les animaux. L'homme n'est donc pas libre par le seul fait de sa volonté; il faut qu'il se joigne à la volonté une autre faculté, celle de la conscience propre et de la raison. En effet, c'est parce que les autres êtres animés ne sont pas capables de cette réflexion, de ce retour sur eux-mêmes dans la conscience, qu'ils ne sont pas des êtres personnels dans la vraie acception du mot, qu'ils ne sont pas libres, n'ayant pas le pouvoir de se déterminer d'après les notions de la conscience et du raisonnement. Les animaux se déterminent immédiatement d'après les sensations qu'ils éprouvent, et, loin d'être maîtres de ces sensations, ils sont à leur merci, et ne cherchent qu'à satisfaire les besoins qui en résultent; ils n'ont pas le pouvoir de raisonner sur elles ni de se placer au-dessus d'elles par la réflexion; ils leur obéissent

nécessairement. C'est donc parce que l'homme n'est pas seulement un être sensible, mais aussi un être raisonnable, qu'il possède la liberté et la faculté du choix, qui est un résultat du raisonnement. Les hommes chez lesquels la réflexion et la raison sont très-peu développées, et qui ne suivent que l'impulsion de leurs impressions et de leurs besoins sensibles, jouissent de très-peu de liberté. Cependant, chez aucun homme, à l'état normal, la réflexion et la raison ne sont entièrement détruites; il en reste toujours des traces qui peuvent s'agrandir; et la liberté s'accroît à mesure que la réflexion et la raison acquièrent plus de pouvoir sur les sensations et les besoins sensibles.

La question de la liberté consiste donc à savoir si l'homme est capable de diriger toute sa vie morale et physique d'après les idées de la raison. Cette question doit être résolue affirmativement. De tout temps, il est vrai, des philosophes ont prétendu que l'homme n'était pas libre, parce qu'il agissait d'après des motifs qui, au lieu d'être inspirés par sa raison, lui étaient imposés par la force des affections soit intérieures soit extérieures. Mais, quoique l'homme agisse toujours d'après des motifs qui découlent du but qu'il poursuit, il n'est cependant pas vrai de dire que ces motifs lui soient imposés avec nécessité par les sensations qu'il éprouve. La conscience propre et l'expérience démontrent le contraire. Car si les sensations seules déterminaient l'homme à agir, des sensations relativement égales par rapport à toute la force du corps d'un homme, devraient produire les mêmes déterminations de la volonté. Il y a beaucoup d'exemples que des hommes ont pu maîtriser leurs douleurs physiques à un tel degré qu'ils ont mieux aimé mourir que de proférer un mensonge qui aurait pu les sauver. Or la vérité et le mensonge sont des notions de la raison qui montrent, dans cette circonstance, leur pouvoir sur les sensations physiques. L'homme est donc libre parce qu'il est un être doué

de réflexion et de raison, et capable de se déterminer d'après les notions fournies par ces facultés.

Cette liberté est en même temps la source de la *moralité*. Si l'homme était irrésistiblement entraîné par ses passions, s'il n'avait pas un contre-poids en lui pour les contre-balancer et les contenir, il ne serait pas susceptible de moralité. La liberté est donc la source de la moralité; mais elle ne constitue pas encore par elle-même cette qualité de l'homme.

La moralité consiste essentiellement dans l'action *désintéressée;* l'homme agit moralement quand il fait le bien sans autre considération que parce qu'il est bien, non par rapport à lui-même, mais par rapport à l'ordre général des choses et à la nature particulière de l'être auquel son action se rapporte [1]. La *liberté complète* n'existe donc pour l'homme que quand il agit moralement d'après des motifs désintéressés. Car tant qu'il agit en vue d'un intérêt personnel quelconque, il est sous la domination, sous l'empire de cet intérêt, qui tient sa raison captive; il ne peut pas alors se déterminer librement, d'après ce que sa raison reconnaît comme bien général; il obéit à un motif intéressé qui est déterminé, le plus souvent, par ses affections et ses passions personnelles. Le domaine du bien est infini; et quand l'homme se transporte sur ce terrain, alors sa sphère intellectuelle s'agrandit; ses vues s'élargissent, et, avec elles, le champ de sa liberté. L'homme agissant en vue du bien général et pour le seul motif du bien, *est seul libre*, dans la vraie acception du mot. Telle est la nature de la liberté humaine.

Mais la liberté n'est qu'une *faculté* qui, comme toute faculté, doit être appliquée à un objet, à la poursuite d'un but quelconque. Le but général qui doit être poursuivi par la liberté est l'accomplissement de la destination individuelle et sociale de l'homme.

[1] Voy. p. 83.

Comme ce but se subdivise, ainsi que nous l'avons vu, en plusieurs buts particuliers, il en résulte autant d'espèces de libertés qu'il y a de buts particuliers auxquels elles se rapportent. Il y a donc une liberté *religieuse*, une liberté *morale*, une liberté pour les *sciences* et l'*enseignement*, une liberté pour les *beaux-arts* et les *arts mécaniques*, l'*industrie* et le *commerce*, une liberté *juridique* et *politique*, se rapportant aux droits et aux institutions qui les garantissent.

La liberté n'est bien employée que lorsqu'elle est appliquée à l'un des buts rationnels de la vie humaine. Mais ces buts doivent être laissés ainsi que les moyens par lesquels ils peuvent être atteints, au choix de chaque individu. Car, si le but ou les moyens étaient fixés et imposés par une autorité quelconque, l'homme serait considéré comme un être dénué de raison, et incapable de liberté, et on traiterait les hommes, ou comme des enfants qui ne peuvent pas encore bien employer leur raison et leur liberté, ou comme des gens qui les ont perdues. Mais, avec la liberté, on ôterait aussi aux hommes la moralité, parce que les actions de l'homme n'ont de valeur morale que pour autant qu'elles soient libres, et l'autorité qui défendrait l'emploi de la raison et de la liberté serait éminemment immorale, sous quelque prétexte qu'elle pût déguiser cette défense.

La liberté peut donc être définie *la faculté de disposer rationnellement des divers moyens de développement qui nous permettent de remplir, dans l'ordre général des choses, le but de notre existence.*

La liberté existe en principe ou en germe dans tout homme, mais elle se développe graduellement avec la raison et les principes éternels du vrai et du bien. Dans ce développement de la liberté en général, on peut distinguer *trois* degrés : la liberté *sensible* ou passionnelle, la liberté *réfléchie* ou abstraite, et la liberté *rationnelle*, harmonique et organique.

1. La liberté des tendances sensibles et des passions n'est en réalité que l'impulsion ou le mouvement spontané de tous les désirs, de toutes les affections et passions de la nature sensible; l'homme déterminé par ces motifs ne jouirait d'aucune liberté, si la raison et la conscience morale, qui sommeillent en lui, ne perçaient de temps en temps dans ses actions et ne jetaient sur elles ces lueurs qui démontrent au moins que la lumière supérieure de la raison ne s'éteint pas entièrement en lui. Il n'y a aucun homme qui reste toujours à l'état de brute, et dont la vie ne présente aucun de ces moments fugitifs où la voix intime de la conscience parle en lui et lui inspire des actes bons, généreux, marqués au coin de la moralité.

C'est surtout dans l'ordre politique que la véritable liberté est souvent confondue par les hommes peu cultivés avec la liberté sensible, brutale, sauvage. Pour eux la liberté consiste à pouvoir s'abandonner à toutes les impulsions de la nature animale, à agir sous l'inspiration des besoins et des plaisirs sensibles. Mais c'est cette liberté, qui en réalité n'en est pas une, qu'il faut le plus restreindre dans l'intérêt même des classes ignorantes. Pour aider à leur moralisation par des lois publiques, il faut les obliger d'abord, tout en soignant leur instruction, à respecter l'ordre extérieur, pour que les habitudes deviennent meilleures et qu'une conduite réglée s'affermisse et prenne peu à peu racine dans l'intérieur. Les moyens extérieurs seraient cependant impuissants sans une moralisation interne. Le législateur doit donc tenir compte dans les lois de cet élément rationnel et moral qui germe dans tout homme, et au lieu d'intimider ou d'agir sans cesse par des lois de contrainte, montrer de la confiance dans les dispositions plus nobles, plus généreuses et plus morales de toutes les classes.

2. La *liberté réfléchie* ou *abstraite* signale cette période de culture, où les hommes se laissent guider par la réflexion, faculté d'ana-

lyse, de comparaison et d'abstraction qui pèse les avantages et les inconvénients d'une action dans un intérêt plus ou moins *personnel*. Les affections sensibles, les plaisirs et les jouissances, tout ce qui est senti comme un agrément du corps ou de l'esprit, est recherché dans une vue personnelle, mais combiné, modéré, calculé sous ses faces diverses par la réflexion. La liberté qui en découle est une liberté du *calcul*, de l'intérêt propre, ou de cet intérêt bien entendu que chacun comprend à sa manière. Chacun est son propre point de mire. Au lieu de se concevoir comme un organe particulier dans le grand corps social, chacun est tenté de s'envisager comme le centre, comme le cœur vers lequel doit se porter toute l'activité sociale.

L'individu dominé par ce point de vue méconnaît les liens qui l'unissent à l'ordre social; loin de considérer ces liens comme les conditions essentielles de l'existence de la société, il les regarde comme des entraves imposées à sa liberté; tout pouvoir social est pour lui un mal, inévitable peut-être, mais qu'il faut réduire autant que possible. Quand l'homme fait ainsi tout converger vers lui, il s'isole plus ou moins du véritable centre, il s'abstrait du tout supérieur auquel il devrait se subordonner, et sa liberté prend elle-même un caractère *abstrait*. Ce n'est pas la liberté qui s'engrène avec les lois de tout l'ordre social, c'est une liberté dont l'individualité abstraite est le principe et le but. On considère comme bien tout ce qui est conforme à l'intérêt personnel, comme mal ce qui y est contraire. Mille moyens sont inventés et employés pour augmenter le bien-être personnel; toutes les sciences, tous les arts sont, à cette fin, mis à contribution, et la liberté est réclamée pour tirer de ces moyens tous les fruits, toutes les jouissances possibles. La société présente alors le spectacle d'une étonnante activité; le désir d'acquisition et de jouissance donne l'impulsion à tous les ressorts de l'intelligence, à l'esprit d'analyse, de combinaison et de calcul;

partout les personnes et leurs intérêts sont en présence ; l'*émulation* avec ses rivalités, la *concurrence* avec ses luttes et ses crises en sont la conséquence nécessaire. Cet état de liberté individualiste et abstraite caractérise la société actuelle. On commence cependant à en comprendre les inconvénients et à sentir le besoin d'une organisation où la liberté personnelle s'harmonise mieux avec les droits de tous. Avec cette organisation, qui est dans les désirs, mais qui n'a pas encore trouvé sa formule scientifique, commencera la troisième période dans le développement de la liberté.

3. La liberté *rationnelle*, harmonique et organique, qui constitue ce troisième et dernier degré, s'établit lorsqu'on comprend d'un côté que la société n'est pas une agrégation d'individualités soumise aux lois des volontés individuelles, mais qu'elle est un tout organique dans lequel le mouvement des membres particuliers est d'autant plus aisé que les organes centraux ou les divers pouvoirs sont fortement constitués, et lorsque, d'un autre côté, l'homme conçoit sa nature supérieure rationnelle, les principes universels du vrai et du bien, l'ensemble des buts qui lui sont assignés par la raison et qu'il doit remplir, par le moyen de la liberté, dans la communauté de la vie sociale. Alors la liberté est comprise comme l'instrument qui doit toujours être employé dans un but rationnel, comme la faculté dont la valeur s'accroît avec l'importance du but qu'elle poursuit. Alors la liberté se subordonne à tous les principes rationnels, elle s'harmonise avec toute la destinée humaine, qui est sa loi fondamentale, elle se nourrit par les idées les plus élevées, les sentiments les plus purs ; elle s'allie à la religion, à la morale, aux sciences et aux arts, elle se fortifie par tout ce qui donne de la puissance à l'homme et de l'énergie à ses actions. Or, comme l'homme est un membre organique de l'humanité, qu'il ressent pour sa part, sans qu'il en ait peut-être la conscience, ce qui

arrive en bien ou en mal à un autre membre du corps social, et comme il y a une solidarité intime entre toutes les parties, dont l'une ne peut être lésée sans entraîner tôt ou tard des conséquences fâcheuses pour les autres, la liberté de chacun ne peut s'affermir que par la liberté de tous. La liberté personnelle s'accroît donc à mesure qu'on respecte et qu'on étend les droits analogues des autres et que tous reconnaissent comme lois de leurs actions les principes éternels du vrai, du bien, du juste, qui sont la base de l'ordre social. La liberté dans l'ordre fondé sur ces principes, voilà la vraie liberté, la liberté *organique* par laquelle chaque membre s'engrène avec tous les autres et se développe avec eux sous une loi commune. Cette liberté ne se présente plus sous le caractère passionnel et sauvage du premier degré, ou dans la turbulence de l'individualisme; elle montre ce calme qui est la preuve de l'harmonie intérieure de l'homme et de l'équilibre extérieur qui existe dans les fonctions de l'organisme social. Cette liberté harmonique doit délivrer la société des excès qu'entraîne la liberté abstraite, et remplacer les rivalités, la concurrence, par une véritable organisation de tous les domaines de l'activité humaine, dans laquelle les droits de la personnalité seront harmonisés avec ces lois supérieures qui commandent l'emploi des moyens communs pour l'accomplissement de la destinée de tous.

La société actuelle nous présente un mélange de ces trois degrés de liberté, mais le règne est dévolu à la liberté abstraite. Partout se montre cependant un besoin vague de sortir de cet état à moitié anarchique, une aspiration vers une liberté organique et harmonique; mais les moyens de l'établir ne peuvent être compris sans les principes rationnels de la nature humaine sur laquelle doit se modeler l'organisation sociale.

Mais la liberté se manifeste dans les divers domaines constitués par les buts principaux que l'homme doit poursuivre. Nous

avons vu qu'il en résulte autant d'espèces de libertés qu'il y a de buts particuliers auxquels elles se rapportent, qu'il y a une liberté *religieuse*, une liberté *morale*, une liberté pour les sciences et l'enseignement, une liberté pour les *beaux-arts* et les *arts utiles*, l'*industrie* et le commerce, une liberté *civile* et *politique*.

Or en examinant maintenant les *rapports* qui existent entre ces diverses espèces de liberté, il faut d'abord constater la loi que toutes les libertés, dérivant de la même source, s'enchaînent et se conditionnent mutuellement dans leur existence et leur développement; elles sont comme les branches d'un même arbre qui se nourrissent à une source de vie commune, et l'une, en se fortifiant, devient un soutien plus puissant des autres. Leur influence est donc *réciproque*.

Mais dans le développement social des libertés humaines, il faut se pénétrer de l'importance de cette vérité, que la liberté, en prenant sa source dans le perfectionnement de la raison, s'empare d'abord des régions supérieures de la vie intellectuelle des hommes et des peuples, et descend ensuite progressivement au domaine de la vie pratique. L'ère de la liberté commence par la liberté *intellectuelle*, condition à la fois et produit du mouvement philosophique qui porte les esprits vers la recherche des principes rationnels en toutes choses; ensuite la liberté pénètre dans le domaine *religieux* et *moral*, arrive après à l'ordre *civil* industriel et commercial, et finit ordinairement par l'ordre *politique*. Dans ce développement progressif on peut encore remarquer que la liberté, comme tout progrès régulier et solide, va du *fond* à la *forme*, de l'*intérieur* à l'*extérieur*. C'est ainsi que la liberté intellectuelle, qui touche l'essence intime de l'esprit, entraîne, en se modifiant, des changements essentiels dans les rapports religieux et moraux des nations. Ces trois faits réunis modifient ensuite l'ordre *civil*; et à la fin l'ordre *politique*, le plus formel, parce qu'il concerne particulièrement les formes

d'organisation, de constitution et d'administration politique, doit changer inévitablement avec les autres éléments qui sont les bases essentielles de l'ordre social. Sans doute il y a aussi une action réciproque entre la forme et le fond, entre l'extérieur et l'intérieur; le premier de ces éléments influe toujours plus ou moins sur le second. Mais dans le développement régulier d'une nation, les libertés essentielles ou substantielles doivent précéder les libertés formelles, et alors ces dernières deviennent un appui et une garantie des autres. Quand on établit au contraire des libertés politiques sans liberté civile, morale, ou quand on consacre la liberté religieuse sans la liberté spirituelle dont elle dérive, on confond l'effet avec la cause, et on établit une organisation très-difficile à maintenir et toujours exposée à des tiraillements, des crises et des luttes intérieures.

En examinant maintenant l'*influence* que les diverses espèces de libertés exercent les unes sur les autres, nous remarquerons d'abord que la liberté *intérieure*, intellectuelle, religieuse ou morale, doit vérifier les libertés extérieures, leur donner la base dans la raison et la conscience, et les préserver, en les modérant, de toutes les extravagances. Une haute culture intellectuelle, s'unissant au vrai sentiment religieux et moral, est le fondement le plus stable de toute liberté extérieure et la source intime de la puissance d'une nation. On a souvent signalé l'influence décisive de la moralité d'un peuple sur sa liberté politique. Lorsque à Rome le pouvoir impérial succéda à la république, les Romains l'avaient déjà perdue par l'immoralité, et lorsque tout l'empire romain s'écroula, il était attaqué et détruit depuis longtemps dans les sources de sa vie par les mœurs dépravées de toutes les classes. Mais il ne faut pas oublier que la moralité se lie intimement aux conceptions religieuses d'un peuple. La morale est sans doute distincte de la religion, mais elle y trouve sa sanction supérieure, et elle ne peut pas exister long-

temps sans des principes religieux. Des idées fausses, erronées, dans la religion, faussent aussi la moralité individuelle et publique. C'est ainsi que les mœurs se perdaient dans l'antiquité par l'influence délétère du paganisme, qui, une fois qu'il était miné par la philosophie, laissait la moralité sans appui.

D'un autre côté, quand il y a un fondement religieux et moral chez un peuple, la liberté civile et politique réagit favorablement sur tout son caractère moral. En relevant l'homme à ses propres yeux et aux yeux de tous, elle lui donne le sentiment intérieur de dignité, d'honneur, et fait qu'en se respectant lui-même il apprend à respecter les autres. La liberté civile et politique ennoblit ainsi le caractère national. La révolution d'Angleterre de 1649, qui a fondé les libertés sociales de ce pays, a puissamment contribué à relever la nation à ses propres yeux, et à donner à chaque membre la conscience de sa personnalité morale, et des droits politiques qui y sont attachés. C'est dans ce pays qu'on a appris à connaître, par un long exercice, la valeur des libertés politiques; des lois existent pour en réprimer les abus; mais on semble être convaincu de cette vérité, prononcée par le consul Bonaparte par rapport à la liberté de la presse, « que la liberté guérit les blessures qu'elle fait. » La révolution française de 1789, de son côté, malgré les nombreux excès qui en furent la suite, a fortifié la conscience de l'unité, de la solidarité nationale, et a propagé parmi tous les membres de la famille française ce genre de sentiments moraux qui tiennent aux principes généraux d'humanité, de justice et d'équité sociales.

Enfin, le rapport qui existe entre la liberté civile et la liberté politique se résume en ce que l'une *prépare* nécessairement l'autre. Quand la liberté est reconnue dans les relations civiles, elle finit par réclamer les garanties qui sont données par la constitution et l'administration de l'ordre politique.

Mais lorsque la liberté, à travers les diverses phases de son

évolution, est parvenue à se constituer dans l'ordre politique, elle aura parcouru une première grande période de tout son développement, elle aura jeté dans tous les domaines de la vie sociale les premiers fondements, les germes qui doivent fructifier dans l'avenir. Alors s'ouvre une seconde période où toutes les libertés qui avaient été acquises *successivement* doivent opérer *simultanément*, s'appuyer l'une sur l'autre, se combiner entre elles pour atteindre le mieux, par leurs forces réunies, leur but social, le développement rationnel et harmonique de l'homme dans l'ensemble de ses facultés et de ses relations. Dans cette période, les formes réagissent fortement sur le fond, les libertés politiques étendent les libertés civiles, intellectuelles, morales et religieuses, le corps social se trouve mieux organisé en vue de l'âme qui le vivifie et de toutes les facultés qui s'y manifestent. De plus, les diverses espèces de libertés se modifient, se corrigent, se tempèrent réciproquement, pour se réunir à la fin dans cette *harmonie* générale qui est la loi dernière de tout développement social. La société actu elle se trouve à la fin de la première période dans l'évolution des libertés humaines; leur action combinée et harmonique est le problème que l'avenir prochain aura à résoudre.

Après avoir exposé la théorie de la liberté et des lois générales d'après lesquelles elle se développe, nous avons encore à jeter un coup d'œil rapide sur son évolution dans l'histoire de l'humanité.

La liberté est une émanation de la personnalité humaine; les sociétés dans lesquelles celle-ci est ignorée ou méconnue ne peuvent pas reconnaitre la liberté. Or, dans la première époque de l'histoire de l'humanite, où les peuples sont guidés plutôt par un instinct intellectuel et physique que par la réflexion et la raison, où, dans la faiblesse de leurs forces encore peu cultivées, ils se sentent sous l'influence et la dépendance de toutes les

puissances extérieures, spirituelles et physiques; les individualités, loin de se saisir dans leur spontanéité personnelle et active, demeurent dans le repos qui résulte de l'absorption individuelle dans les organismes supérieurs de la nature et de la société. C'est dans cet état que nous trouvons encore généralement, avec plus ou moins de nuances, les peuples orientaux de l'antiquité. La liberté ne s'est pas dégagée chez eux des autres facultés humaines et n'a pas trouvé une expression sociale.

Les colonies venant de l'Orient et fondant les États grecs consacrent la première liberté extérieure, la liberté civile dans la cité. Cette conséquence de la fondation des colonies s'est plusieurs fois reproduite dans l'histoire. En se détachant de leur nation pour chercher ailleurs la satisfaction d'un besoin spirituel ou physique, les colons réduits à eux-mêmes, et acquérant ainsi plus le sentiment de leur personnalité, modifient les institutions de la mère patrie dans le sens de la liberté et en créent même de toutes nouvelles. La fondation des États-Unis en est la preuve dans les temps modernes. La Grèce nous offre donc cette liberté civile, alliée à une imagination brillante qui est le partage du peuple, la source des beaux-arts, mais aussi la cause de ce caractère mobile de la nation et de ses institutions. La liberté civile et celle des beaux-arts, voilà la conquête de la Grèce sur l'Orient; mais la liberté intellectuelle, morale, religieuse, n'était pas connue, ou elle fut châtiée quand elle se montrait. Presque tous les philosophes qui enseignaient des doctrines en opposition avec le polythéisme devaient se soustraire par la fuite à la vengeance populaire, et l'homme qui est le représentant le plus sublime de la philosophie antique dans son opposition aux superstitions populaires dut boire la ciguë. Mais aussi les sources les plus élevées de la vérité, qui ne s'ouvrent qu'à la pensée libre, restaient fermées au peuple grec, et avec elles les conditions d'un perfectionnement supérieur. L'erreur devait

succomber; le christianisme était seul capable de communiquer une nouvelle séve aux nations.

A Rome la liberté se revêt du caractère sévère du droit et de la justice; l'analyse et la combinaison, qui distinguent l'esprit réfléchi du peuple romain, se montrent dans toute sa législation civile et politique. Mais la liberté intellectuelle n'existait pas non plus, on n'en sentait pas même le besoin. La vie nationale s'écoulait longtemps dans les voies tracées par les formes civiles et politiques dont l'esprit pratique des Romains tira tout le profit possible pour le perfectionnement de la vie sociale. Mais l'erreur polythéiste, qui, pour l'aristocratie intellectuelle, devenait un objet de risée, et qui, pour le peuple, perdait son prestige et sa force et ne pouvait plus être tempérée par le frein des mœurs anciennes, devait conduire à tous les désordres de la vie sociale et à la dissolution de l'empire.

C'est au christianisme que fut réservée la mission de régénérer l'homme et la société. Le Christ, qui prononça ces paroles profondes : « La vérité vous rendra libres, » apporta précisément la vérité nouvelle qui devait détruire l'erreur du paganisme et ouvrir à l'humanité une voie nouvelle d'un perfectionnement indéfini. Le christianisme, en saisissant l'homme, non pas sous un côté exclusif de sa nature, mais dans l'intimité et la totalité de son être, et en le ramenant ainsi à Dieu, source première de toute existence, et providence d'amour et de justice pour tous les hommes, sanctifia la personnalité humaine, ouvrit pour la vie les sources les plus profondes et les plus élevées, dans lesquelles la liberté devait prendre sa base la plus solide et son essor le plus étendu. Le christianisme est le principe créateur et transformateur de toutes les libertés modernes. Aussi sont-ce les peuples chrétiens qui, par la liberté, sont arrivés au plus haut degré de culture; et porteurs d'un principe éternel de vérité, ils ne peuvent plus périr comme ont péri les nations de l'antiquité; ils possèdent,

par la liberté, le pouvoir de se rajeunir sans cesse, de créer des institutions sociales appropriées aux idées plus justes et plus complètes qui se répandent successivement sur les droits et les devoirs de tous les membres de la famille humaine. Le christianisme n'a pas proclamé explicitement toutes les libertés qui se sont produites dans l'histoire, mais il en a jeté la base en relevant l'homme, en lui faisant comprendre l'infinité de sa nature, et en reconnaissant dans sa personne cet élément divin, éternel, qui doit se développer dans le temps, et qui dans sa puissance doit triompher, avec l'aide de la raison et par la liberté, de toutes les erreurs et de tous les maux.

Le christianisme, qui avait élevé l'homme à un degré supérieur d'existence et l'avait saisi dans son essence infinie, spirituelle, s'assimila dès l'origine les éléments spirituels de l'antiquité, qui n'y avaient pas trouvé de satisfaction, qui aspiraient en quelque sorte vers le christianisme et en étaient la préparation. C'est la philosophie, cet élément libre, spirituel de la Grèce, qui fut associée intimement à l'esprit chrétien. Par là le christianisme ne devenait pas une pure doctrine philosophique ; il réagissait au contraire contre la spéculation pure ; l'aristocratie philosophique de l'intelligence devait d'abord céder à la puissance d'une *vie nouvelle* qui s'appuyait sur une doctrine supérieure dans le fond, et accessible à tous dans sa forme. Mais lorsque la supériorité du principe de vie donné par le christianisme eut été constatée, c'est par l'élément libre de l'esprit, par la raison, par la discussion, et surtout avec l'aide de la philosophie platonicienne, que le christianisme formula ses doctrines principales sur Dieu, sur l'homme et l'univers, doctrines qui plus tard furent imposées comme des dogmes, lorsque les sources libres du développement spirituel commençaient à s'arrêter. La philosophie néanmoins, malgré le changement de position qu'elle éprouvait dans le moyen âge en devenant, d'associée

libre, la simple servante de la religion, resta l'organe de la raison et le levier du progrès des intelligences; et lorsque la religion menaçait de se pétrifier dans des formes dogmatiques et dans des institutions d'où la vie s'était retirée, elle rompit une alliance qui ne pouvait plus profiter à l'humanité, quitta sa position subordonnée, devança la théologie et porta devant elle le flambeau qui devait éclairer la voie nouvelle de l'humanité. C'est la liberté intellectuelle, conquise par de grands efforts et au milieu d'immenses obstacles et de procédés rappelant ceux que l'antiquité avait adoptés envers les philosophes, qui fut la mère de la liberté religieuse et de la réforme protestante. Cependant cette liberté n'aurait pas trouvé un si long retentissement et une si rapide propagation, si une autre liberté, de l'ordre civil, ne s'était développée dans une direction parallèle et ne lui fût venue en aide. La liberté est toujours le fruit du travail, soit intellectuel, soit physique, et si la philosophie est le représentant de la liberté dans l'ordre intellectuel, l'industrie et le commerce le sont dans l'ordre matériel.

Or, vers le même temps que les premières tentatives de liberté se montraient dans la direction philosophique, au douzième et au treizième siècle, les *communes*, siéges de l'industrie et du commerce, tendaient, dans un mouvement parallèle, vers la liberté politique, qui fut enfin conquise sur les seigneurs temporels, comme la liberté philosophique le fut sur les seigneurs spirituels. C'est par l'union avec les grandes et florissantes communes, plus puissantes que les princes eux-mêmes et dominées par un esprit général d'indépendance, que la réforme religieuse put triompher de tous les obstacles.

Mais il est une loi qui s'est jusqu'à présent manifestée dans toutes les époques du développement historique, loi d'après laquelle un grand acte historique provoque généralement une réaction qui force alors tous les partisans des idées

nouvelles et du progrès de creuser plus profondément les principes et de chercher de nouveaux secours dans la puissance de l'esprit humain. C'est ainsi que la réforme provoqua la contre-réforme dans l'institution de l'ordre des Jésuites; c'est ainsi que l'imprimerie, qui donna des ailes nouvelles à la pensée libre, provoqua la censure, qu'on peut considérer comme une espèce de contre-invention de l'imprimerie. Cependant les bases principales de la liberté sociale étaient jetées; il ne manquait plus que la liberté politique pour développer toutes les autres et pour devenir leur garantie commune. Or, cette liberté reçut bientôt une première consécration par la révolution d'Angleterre qui remua profondément les esprits et provoqua un grand nombre d'ouvrages dans lesquels on discuta, en sens opposé et en les poussant même à l'extrême, les théories sur le droit divin et sur la souveraineté du peuple, sur le contrat social, etc. La philosophie, qui d'abord avait donné la liberté aux esprits, vint encore en aide aux doctrines libérales qui furent formulées par Locke et développées avec toute la verve et la netteté de l'esprit français par Rousseau et d'autres publicistes du dix-huitième siècle.

La philosophie poursuivit dès lors une tendance pratique, morale et politique, très-prononcée. Les idées qui furent professées sur l'organisation sociale, sur les droits, sur la liberté et l'égalité, se ressentirent cependant des doctrines plus ou moins sensualistes adoptées par les publicistes de cette époque. La philosophie, en envisageant l'homme dans son individualité, abstraction faite de la société, en ne voyant dans toute sa nature que des idées sensibles et des motifs personnels, conçut aussi la liberté sous un caractère abstrait et individuel. L'individu, opprimé auparavant par la société, réagissait maintenant contre elle en se posant comme la source, le principe et le dernier but de toute l'organisation politique. La révolution française, résultat nécessaire

de toutes les fautes d'administration intérieure accumulées depuis des siècles, et conduite, sous l'inspiration d'idées philosophiques, par une classe devenue la véritable puissance intellectuelle et industrielle de l'État, consacra ces principes abstraits de liberté individuelle, d'égalité formelle et de laisser-faire dans les sphères principales de l'activité sociale. Ces théories étaient en général une réaction nécessaire contre les institutions féodales qui avaient mis partout des entraves au libre mouvement de l'action humaine ; elles devaient être accueillies avec faveur dans tous les pays de l'Europe qui gémissaient sous le joug de ces institutions, parce qu'elles étaient conformes à l'esprit et aux besoins de l'époque; mais le caractère abstrait et individualiste dont elles étaient revêtues s'opposait nécessairement à une propagation plus étendue dans d'autres pays, dont les institutions reflètent plus le caractère organique du peuple, et à une application complète dans la société. La rupture de tous les liens sociaux, la destruction de toute autorité, en aurait été la suite inévitable. La société a été préservée, par l'instinct de conservation et par les nécessités de la vie pratique, de ces conséquences extrêmes; cependant ces principes ont produit, depuis cinquante ans, à côté du bien, assez de mal et de désordre dans toutes les sphères pour que le besoin soit généralement senti, parmi ceux qui scrutent la cause du mal, de sortir de l'état d'isolement, d'abandonner les principes purement abstraits et individualistes, et d'établir une organisation dans laquelle la liberté et les droits individuels soient coordonnés, associés par une direction générale dans un but commun. Le mot d'organisation est dans toutes les bouches, mais l'idée claire n'existe pas encore dans les intelligences. Or, pour connaître les principes organisateurs de la société, il faut scruter le profond organisme intellectuel, moral et physique, de la nature humaine; il faut saisir les rapports de la variété à l'unité,

de l'homme à la société ; il faut approfondir les rapports de l'humanité avec la nature et avec Dieu. C'est la doctrine organique et harmonique sur la nature de l'homme et de l'humanité qui fournira les principes d'organisation pour la société. C'est alors que la liberté renaîtra, après bien des épreuves où elle était tour à tour triomphante ou défaillante, dans une forme supérieure, où elle se revêtira de son vrai caractère organique et harmonique pour devenir un levier puissant et régulier du progrès social.

Après avoir examiné la liberté dans sa source et dans son développement historique, nous avons à considérer le Droit qui se rapporte à cette faculté humaine.

Le *Droit* qui se rapporte à la liberté consiste dans les conditions nécessaires pour sa conservation et son développement. Chacun, par le fait de sa liberté, peut prétendre à ce que la société ne mette pas d'entraves à l'exercice de cette faculté, et même qu'elle en fournisse les conditions d'existence et de développement.

Comme la liberté se montre sous deux aspects principaux, comme liberté *intérieure* ou de *conscience*, et comme liberté *extérieure* ou d'*action*, le Droit est aussi double à cet égard; il doit garantir ces deux espèces de libertés.

La liberté *intérieure* consiste pour l'homme principalement dans le pouvoir de manifester ses idées, ses opinions sur tous les objets, soit qu'ils rentrent dans le domaine de la morale, soit qu'ils aient un intérêt quelconque pour la vie sociale. Cette liberté se manifeste particulièrement dans la faculté de choisir et de professer telle opinion religieuse, scientifique, etc., que la conscience et la raison de chacun le lui commandent. Cette liberté ne doit pas être entravée; toutefois, comme l'expression publique des opinions rentre dans la catégorie des actions qui peuvent léser des tiers en attentant, par exemple, à leur hon-

neur, chacun doit être responsable des erreurs ou des faits qu'il avance à cet égard. Mais la poursuite de pareils délits doit être laissée à l'arbitre des particuliers, parce que l'honneur est une chose qui dépend de l'appréciation personnelle. L'État doit bien poursuivre des délits commis contre des particuliers, comme le vol, etc., parce que ceux-ci sont des délits contre les choses, sur lesquels l'opinion de tous est fixée. Mais chacun doit rester le juge et le gardien de son honneur, et les lois doivent seulement fournir le moyen d'obtenir la réparation légale des outrages commis. L'État n'a pas à se mêler des questions qui regardent les particuliers, et s'il établissait une loi par laquelle la poursuite de ces délits lui serait dévolue d'office, il porterait une grave atteinte à la liberté personnelle.

La seconde espèce de liberté, ou la liberté d'action, peut entraîner encore plus d'abus. Mais comme les actes d'un homme ne rentrent dans l'appréciation publique que lorsqu'ils ont été faits et accomplis, et comme il faut supposer les hommes probes tant qu'ils n'ont pas commis des actes contraires à la probité [1], on doit attendre les actes pour réprimer les abus de la liberté d'action, et il n'est pas permis de prendre des mesures préventives spéciales. Il n'y a à prendre que des mesures générales de prévention, qui consistent dans l'instruction et l'éducation à donner aux hommes; car plus les hommes sont cultivés, instruits, moins il y a à craindre des abus de la liberté d'action; mais toutes les autres mesures préventives seraient injustes; elles se fonderaient sur un faux raisonnement, d'après lequel il faudrait ôter à l'homme, et à tout homme, sa liberté d'action, parce que quelques-uns en ont fait ou peuvent en faire un abus.

[1] Le droit romain consacre aussi ce principe de morale sociale en statuant : *quilibet habetur probus donec probetur contrarium.*

Le système contraire à la liberté est le *despotisme*. On entend ordinairement par là une forme de gouvernement d'après laquelle la direction des affaires de l'État est abandonnée à l'arbitraire d'un seul individu. Le domaine du despotisme est cependant bien plus vaste. Despotique est tout gouvernement qui veut intervenir dans la gestion des affaires qui ne concernent pas le droit, la justice, et s'arroge ainsi le pouvoir de prescrire l'usage que les particuliers doivent faire de leur liberté, et qui se mêle d'intérêts qui ne le regardent pas directement; qui s'impose enfin comme tuteur là où les hommes sont censés être majeurs et capables de connaître leurs intérêts et de diriger leurs actes en vue d'un but rationnel.

Tous les gouvernements qui se font monopoleurs ou centralisateurs prennent une forme despotique. Il y a des publicistes qui, réfléchissant peu sur le véritable but de l'institution de l'État et sur ses justes rapports avec les autres branches et institutions de l'activité sociale, prétendent que l'État doit être à la tête de toute direction intellectuelle, morale et religieuse de la société; ce qui revient à dire que l'État doit faire de la religion, de la morale, de la science, de l'industrie, et en distribuer à chaque membre sa portion convenable. Mais cette maxime est entièrement fausse : car, puisque le gouvernement dans l'État ne se compose toujours que de quelques hommes, ceux qui sont investis du pouvoir, on exigerait ainsi que ce petit nombre d'hommes prescrivît la direction dans la religion, etc., pour tous les membres de la société. Mais c'est demander que les autres fassent abdication de leur raison et de leur liberté au profit de quelques individus regardés comme des hommes universels. Le gouvernement de l'État n'a pour objet que l'exercice du Droit et de la justice. Il ne doit se faire ni prêtre, ni savant, ni artiste, ni industriel. Toutes ces branches doivent être laissées à l'activité des particuliers et des institutions qui s'occupent de la

religion, de la science, de l'art, de l'industrie, du commerce.

La maxime citée plus haut, consacrerait le despotisme le plus absolu et, de plus, elle serait la source de la plus grande *immoralité*. Car, comme l'homme n'agit moralement qu'en tant qu'il agit librement, un gouvernement qui confisquerait la liberté des particuliers sous le prétexte de prendre lui-même la direction de leurs affaires, serait un gouvernement non-seulement despotique, mais profondément immoral, parce qu'il ferait des hommes des machines et les forcerait d'obéir, non pas à leur propre raison, mais à ses vues arbitraires. On n'a pas encore considéré les différents modes de gouvernement sous cet aspect, et les gouvernements qui prennent les formes plus adoucies du despotisme, comme, par exemple, ceux qui se font centralisateurs, ne se doutent pas peut-être qu'ils introduisent par là l'immoralité dans la société. Mais rien n'est plus certain, s'il est vrai que la liberté est une condition nécessaire de la moralité.

Le gouvernement de l'État ne doit avoir pour but que le Droit et la justice. Il doit seulement fournir les conditions extérieures du développement intellectuel, moral et physique des hommes, écarter les obstacles et venir en aide, par des moyens extérieurs, à l'accomplissement de tous les buts rationnels de l'homme, mais sans intervenir dans le mouvement intérieur de ce développement, et sans avoir la prétention de le diriger.

Heureusement on commence peu à peu à s'apercevoir de la vérité de ce principe. On l'a déjà réclamé pour plusieurs branches de l'activité sociale, par exemple pour le commerce et l'industrie, et ces branches ont fait de grands progrès depuis qu'elles ont été émancipées de la direction de l'État et de sa tutelle désormais inutile. Mais, en principe, il doit en être de même de la religion, des sciences et des arts, et le développement libre de ces branches conduira à des résultats analogues.

§ III.

De la sociabilité ou faculté d'association.

La *troisième* qualité fondamentale de l'homme consiste dans sa *sociabilité* ou son aptitude à s'associer avec ses semblables pour tous les buts rationnels de la vie humaine. La sociabilité est un caractère distinctif de l'homme. De même que l'égalité, elle est aussi l'expression de l'unité du genre humain ; car tous les hommes, ayant la même nature et par conséquent le même but, la même destination, trouvent entre eux de nombreux points de contact et de liaison ; et comme tous les buts de la vie humaine s'enchaînent de manière que chacun demande pour son accomplissement la réalisation des autres ; et, de plus, comme chaque but particulier, par exemple le perfectionnement d'une science, d'un art, est encore trop vaste pour être rempli par un seul homme, il faut que les hommes s'associent, pour exécuter, par le concours de leur intelligence et de leur activité, des travaux pour lesquels leurs forces isolées n'auraient pas suffi. L'association est ainsi exigée par la nature de l'homme.

Il est dans la nature de l'animal de vivre isolément, ou du moins de se borner à l'association la plus simple provoquée par l'instinct de sa nature, parce que l'animal ne peut pas s'élever à concevoir des buts ni pour lui, ni pour le genre d'êtres auquel il appartient. Il est réduit à sa propre individualité ; il ne cherche que la satisfaction immédiate des besoins qu'il ressent. Mais l'homme peut embrasser dans l'intelligence, dans le sentiment et dans la volonté, tous les rapports qui existent entre les hommes, et entre l'homme et le monde entier. Il peut concevoir tout, et il est capable de sympathie pour tout ce qui existe, parce qu'il peut comprendre et sentir l'union établie entre tous les êtres. C'est à cause de ce caractère sympathique que l'homme

est un être sociable ; c'est pour la sociabilité qu'il a été doué du langage, c'est par elle qu'il se perfectionne sans cesse avec l'aide nécessaire de ses semblables ; enfin la sociabilité est un principe tellement inhérent à la nature humaine, que l'isolement, au delà d'un certain temps, devient pénible, et qu'il est employé aujourd'hui dans le système pénitentiaire comme un des moyens les plus redoutables de punition et de correction.

Dans l'histoire de la sociabilité humaine nous pouvons distinguer également les trois degrés et les trois époques que nous avons constatés dans le développement de la liberté.

La *première* époque est caractérisée par la manifestation *instinctive* du principe de la sociabilité. Toutes les sociétés humaines ont pris naissance par un instinct naturel, par cette attraction qui porte les hommes les uns vers les autres. Cet instinct est sans doute l'expression de leur nature rationnelle, mais ils n'en ont pas la conscience et ils ne poursuivent pas d'autres buts que ceux indiqués par les besoins les plus immédiats de leur nature physique et spirituelle. Dans cette première forme de la sociabilité, tous les éléments principaux qui sommeillent dans l'homme se produisent par une explosion spontanée ; la raison, qui est toujours active, bien que son action ne soit pas toujours accompagnée de la conscience, se manifeste comme logique naturelle dans la pensée et dans son expression, se montre par la formation du langage ; et la même raison instinctive qui domine l'individu, exerce son empire sur les premières associations humaines, se fixe dans les mœurs, les coutumes et les lois[1]. Cependant dans cet état, la raison, qui agit en puissance incomprise, reste trop faible contre les passions qui naissent bientôt par les relations plus multipliées et plus complexes des hommes, et si les premières unions et agrégations des hommes présentaient le spectacle de

[1] Voir ce qui a été dit sur la formation progressive de la loi, page 131.

la simplicité, de l'innocence et de la paix, les instincts naturels sans direction rationnelle devaient bientôt dégénérer en passions et jeter les perturbations, la discorde, la guerre entre les individus et les diverses associations. Tous les peuples ont passé par cet état dans leur développement, quoique les uns s'y soient arrêtés plus longtemps que les autres; mais à l'exception de quelques peuples restés dans l'état sauvage, tous, par suite d'un plus haut développement des facultés intellectuelles, ont compris la nécessité de mettre un terme aux hostilités continuelles, de les proscrire au moins dans leur sein, et d'imposer, même par la guerre, les conditions de la paix à d'autres nations.

La *seconde* époque de la sociabilité humaine s'ouvre par l'empire que la *réflexion* prend de plus en plus sur les passions brutales. La guerre ne disparaît pas, mais elle devient un fait anormal dans le sein d'une nation; et comme le cercle de la sociabilité s'agrandit sans cesse et que les nations s'étendent par la conquête ou par le développement intérieur, la guerre se fait entre les nations toujours plus grandes; elle prend ainsi elle-même un caractère plus étendu et plus redoutable; cependant par la science et l'art qui s'emparent d'elle, la transforment en théorie et en développent la puissance, elle se rapproche d'une époque où elle s'anéantit presque par la perfection même que reçoivent ses moyens de destruction. Mais tandis que la guerre brutale disparaît du sein d'un peuple, les divers éléments sociaux qui se forment successivement par la puissance des sciences et des arts, restent dans un état d'opposition, de discorde et de lutte. La réflexion qui domine dans cette longue époque historique, et qui préside à la formation des diverses institutions représentant autant d'organes du corps social, n'établit pas les véritables liens entre elles, parce qu'elle ne scrute pas leur nature intime et qu'elle ne saisit l'homme et la société que sous des points de vue plus ou moins partiels, incomplets

et abstraits. Car c'est le caractère de la réflexion, de partir toujours de faits particuliers, de les combiner plus ou moins ingénieusement entre eux, et de les soumettre à quelques principes abstraits, mais sans jamais s'élever à des principes vraiment rationnels, organiques et harmoniques. N'ayant aucune confiance dans ces principes et dans leur puissance sociale, les hommes se laissent toujours dominer par l'intérêt propre, et se placent, pour envisager le mouvement social, à un point particulier, au point de vue politique, religieux, industriel ou intellectuel, sans comprendre le véritable lien qui unit intimement tous les éléments sociaux et les principes universels qui en forment la loi d'existence et de développement. Dans cette époque, les divers éléments et les diverses institutions sont donc plus ou moins en opposition ou en lutte entre elles, et les hommes se partagent presque en autant de camps qu'il y a d'intérêts individuels ou collectifs engagés dans ces débats. Les uns prennent parti pour la religion et ses institutions, les autres pour la politique et l'État; ceux-là encore aimeraient à réduire tous les autres partis au silence pour étendre le pouvoir de l'industrie et du commerce; enfin il y a autant de partis que d'intérêts. Et tandis que les grandes institutions elles-mêmes sont en discorde, les membres particuliers, étant tous abandonnés à eux-mêmes et poussés par la vue de l'intérêt propre, emploient tous les moyens de calcul, de ruse, d'ambition qui naissent de la réflexion individualiste, pour se procurer le plus de ressources d'aisance et de bonheur, et pour triompher dans cette concurrence où la victoire ne s'achète souvent que par la défaite complète des adversaires. Dans cette lutte, la victoire doit rester nécessairement à ceux qui sont le plus richement dotés des moyens intellectuels et matériels d'où dépend le succès, et comme partout où les forces individuelles et sociales sont abandonnées à leur propre énergie, les plus puissantes absorbent ou détruisent toujours les plus

faibles, il doit arriver inévitablement, à moins que des principes supérieurs ne viennent contre-balancer ou arrêter cette action, que la puissance sociale et les moyens d'existence et d'aisance se concentrent dans les mains d'un nombre toujours plus restreint, que les inégalités deviennent sans cesse plus grandes, et que la misère des classes inférieures fait des progrès tellement rapides qu'ils deviennent menaçants pour le repos de l'ordre social. Mais pendant que le principe individualiste de l'intérêt propre se développe ainsi au sein de la société et avant qu'il aboutisse à toutes les conséquences déplorables qu'il renferme, des esprits pénétrés de vues plus élevées, de sentiments de justice et d'humanité, cherchent les moyens pour sortir de cet état d'opposition, de lutte et de concurrence, pour organiser tous les besoins et tous les éléments sociaux d'après des principes de coordination et d'harmonie. Il arrive d'abord naturellement que ces esprits organisateurs sont encore imbus eux-mêmes de points exclusifs, et qu'ils envisagent la société sous le point de vue prédominant de la religion, de la politique, de l'industrie, etc.; mais, du moins, la nécessité de coordination et d'harmonie de tous les éléments sociaux est comprise et toujours plus vivement sentie, jusqu'à ce qu'à la fin la philosophie qui, depuis tant de siècles, n'a pas scruté en vain la nature de l'homme, ses rapports avec l'humanité entière, avec la nature, avec Dieu, et qui a établi les principes de toutes les sciences, de la morale, de la religion, du droit, etc., vienne formuler une doctrine sociale d'après les principes qu'elle aura découverts dans la nature de l'homme, et prépare ainsi une nouvelle époque de la sociabilité humaine.

La *troisième époque* du développement social, caractérisée par le principe de l'*harmonie*, doit combiner l'unité avec la variété et l'individualité, et établir des liens de solidarité entre les institutions comme entre les particuliers. Cette époque se prépare actuellement par la science, par la discussion et par les

écoles qui poursuivent la propagation des nouveaux principes sociaux et organisateurs. Dans ces théories bien des erreurs peuvent se mêler à des vérités partielles; des doctrines peuvent naître qui, sous le prétexte d'établir une meilleure organisation, feraient table rase sur toutes les institutions, favoriseraient toutes les passions et jetteraient le désordre dans la société. Mais en condamnant les aberrations et les extravagances qui se produisent dans la poursuite de cette voie nouvelle, il ne faut pas rejeter le problème lui-même qui subsiste tout entier, et dont une solution devient de plus en plus pressante par les embarras croissants qui s'accumulent de toutes parts dans notre organisation sociale. Convaincu que la loi d'harmonie est une loi universelle établie par Dieu dans tous les ordres de l'existence, nous devons aussi l'appliquer à l'association humaine et résoudre la question d'organisation sociale par les principes philosophiques d'après lesquels nous nous sommes guidé dans les principales matières du droit.

Cet aperçu sur les trois époques principales de la sociabilité humaine nous a fait voir comment la première forme instinctive s'élève successivement à une forme plus réfléchie par laquelle toutes les facultés intellectuelles acquièrent une puissance toujours plus grande jusqu'à ce que la raison puisse transformer par la science et par l'art ce qui était d'abord un fait de la nature. Nous avons maintenant à établir la théorie qui nous paraît être le plus en harmonie avec les données historiques et les principes généraux déduits de la nature individuelle et sociale de l'homme.

En examinant la *nature* même de l'association humaine, ses *lois* et ses *conditions*, nous toucherons à un *problème* qui est le centre où viennent se refléter toutes les idées vraies ou fausses, toutes les doctrines sensualistes et matérialistes, spiritualistes ou rationalistes, établies sur la nature de l'homme, et sur ses

rapports avec l'ensemble des êtres. La société est une seconde création, où l'homme est l'ouvrier et l'œuvre à la fois. Tout ce qui est donné dans sa nature, il tend à le réaliser au dehors ; la société est le miroir de l'homme, et chacun envisage la société comme il s'envisage lui-même, c'est-à-dire comme il comprend la nature humaine ; il juge l'ordre social bon ou mauvais, juste ou injuste, selon les principes ou les éléments naturels constitutifs qu'il découvre dans sa nature, et il demande une organisation dans laquelle tous les éléments soient classés dans le même ordre, selon le même rang qu'ils occupent dans la nature de l'homme. C'est ainsi qu'on combinera et qu'on placera de différentes manières l'élément moral, religieux, scientifique, artistique, industriel ou commercial, quand on ne va pas jusqu'à effacer l'un ou l'autre, selon la théorie qu'on se sera formée de l'homme et de ses besoins naturels. On conçoit donc que tous ceux qui ont traité de l'association et de l'organisation sociale ont formulé leurs doctrines, souvent sans s'en rendre compte, d'après les idées qu'ils avaient adoptées sur la nature intellectuelle, morale et physique de l'homme. Cette liaison intime et nécessaire qui existe entre l'homme et la société aurait dû imposer à tous ceux qui traitent des questions sociales l'obligation de légitimer leur théorie par une doctrine anthropologique, mais ils ont souvent mieux aimé prendre leur point de départ dans quelques notions isolées et incohérentes, s'adresser à des préjugés, flatter des passions, que de scruter le profond organisme de la nature humaine. Convaincu de cette vérité, que l'homme est la clef de la société, que sa nature est le modèle de l'organisation sociale, qu'il n'y a aucune institution dans la société qui n'ait sa source dans une vérité ou une erreur, dans un besoin réel ou factice, dans une loi constante ou temporaire de l'homme et de son développement, nous partirons de la science de l'homme en rappelant d'abord les principes que nous

avons établis sur l'organisation humaine et qui nous serviront de guide dans la théorie de l'association et de l'organisation sociale.

L'homme est, sous le rapport physique et spirituel, l'harmonie ou la synthèse de la création; il est le résumé ou l'abrégé du monde; tout ce qui existe dans les divers ordres de l'univers, tous les éléments, toutes les fonctions organiques, toutes les lois de la vie se réunissent en lui comme dans leur centre le plus intime. Il n'y a rien dans le monde qui ne trouve un côté correspondant dans l'homme. Les rapports entre lui et tous les êtres de l'univers sont réglés d'après les divers degrés de l'affinité, de l'analogie et de la correspondance. Mais l'homme, en réunissant en lui tous les éléments constitutifs, toutes les fonctions vitales des êtres, les modère et les met en équilibre par le principe supérieur de l'harmonie dont il est le représentant. C'est ainsi que tous les systèmes anatomiques et toutes les fonctions physiologiques qui se développent successivement dans les diverses espèces des animaux, de manière que l'un des systèmes et l'une des fonctions prédomine toujours sur les autres, se trouvent en équilibre et en harmonie parfaite dans l'organisation physique de l'homme; il en est de même de son organisation spirituelle, où toutes les facultés, la pensée, le sentiment, la volonté, dans les divers genres et les divers degrés de leur manifestation, sont engrenées dans un rapport intime entre elles, se rapportent l'une à l'autre, se reflètent toutes dans l'unité intérieure de la conscience, et s'appliquent à tous les ordres de l'existence, à l'ordre fini et sensible comme à l'ordre éternel, infini et absolu. Le caractère supérieur et harmonique de la nature humaine trouve son expression exacte et complète dans la raison, par laquelle l'homme est capable de concevoir l'unité et l'harmonie qui se manifestent par les lois éternelles et absolues, et de réaliser dans la vie individuelle et sociale les principes d'ordre et d'harmonie

qu'il découvre dans tous les domaines de l'existence. C'est par la raison qu'il s'élève au principe des choses, à Dieu, l'être d'unité et d'harmonie, dans l'ordre infini et l'absolu, comme l'homme est l'être d'harmonie dans l'ordre fini et conditionnel. L'homme est donc l'image parfaite de la Divinité. Tout ce qui sort de Dieu et se développe dans le monde se résume de nouveau en lui comme dans un foyer intime pour trouver son unité et sa conclusion. Si la création progressive des êtres gravite vers l'homme, qui en est la couronne et la conclusion, il est aussi doué de la plus haute puissance d'attraction et d'assimilation. Son intelligence et son cœur sont ouverts à tous les ordres des choses et à tous leurs rapports ; sa volonté se détermine conformément à la nature de tous les êtres avec lesquels il est lié. Or, le rapport harmonique qui existe entre l'homme et le monde établit aussi un lien intime, une solidarité entre lui et le milieu naturel et social dans lequel il vit. L'homme ne peut se perfectionner qu'en opérant des progrès dans la nature et dans l'organisation sociale ; et en s'élevant à des vérités plus hautes, à des principes nouveaux de vie et d'action, il élève tout avec lui à un mode supérieur de l'existence. Enfin, étant l'être d'harmonie dans le monde, il est aussi destiné à organiser l'ordre social d'après les principes d'harmonie qui sont établis éternellement par Dieu dans le monde spirituel et physique et dans les rapports qu'ils soutiennent entre eux. C'est donc de la nature harmonique de l'homme que découle le problème social qu'il aura à résoudre.

Ce problème peut donc être énoncé dans la formule suivante : établir une organisation sociale dans laquelle tous les éléments constitutifs de la nature humaine et tous les ordres de rapports soient compris comme divers buts principaux, pour la réalisation desquels les hommes doivent s'associer et constituer autant de sphères sociales, distinctes et harmonisées entre elles par des principes communs conformé-

ment à l'unité de la destinée humaine. Ce problème qui, énoncé dans sa généralité, paraît être d'un caractère tout idéal, est cependant le but vers lequel tend tout le développement social. Non-seulement la nature humaine, considérée en elle-même et dans l'ensemble de ses rapports internes et externes, se déploie de plus en plus complétement dans la société, mais elle est même arrivée à constituer pour les buts principaux, pour la religion, la morale, le droit, l'éducation, l'industrie, etc., des institutions dont le domaine a été de plus en plus agrandi, de sorte que les buts fondamentaux sont déjà plus ou moins cultivés chez toutes les nations civilisées, et qu'il s'agit maintenant d'en approfondir la nature, de scruter les lois de leur constitution, de les étudier dans leur source commune, pour découvrir les principes de leur organisation à la fois distincte et harmonique dans la société.

Le problème d'association que nous posons est donc en rapport avec le développement historique, avec ses tendances actuelles et avec les exigences de l'avenir qui demande l'harmonisation de toutes les forces et facultés humaines pour l'accomplissement des buts principaux de la société. En posant de cette manière le problème social, nous nous séparons et de ceux qui tendent à absorber dans une seule institution, par exemple dans l'État, toute l'activité sociale, tous les domaines particuliers qui se sont formés pour les divers buts de l'humanité, et de ceux qui, trop jaloux de la liberté individuelle, sont hostiles à toute autorité et considèrent les liens de la sociabilité et toutes les formes d'association comme des sacrifices imposés aux individus et comme ne pouvant être justifiés qu'en vue de l'intérêt individuel. Si les uns exagèrent le principe de l'unité de l'organisme social en méconnaissant la variété des fonctions intérieures, les autres brisent l'organisme en autant d'atomes qu'il y a d'individus, dont ils maintiennent l'état d'agrégation par une force

purement extérieure ou mécanique [1]. D'un autre côté, nous reconnaissons aussi le défaut capital de toutes les théories qui n'examinent que les diverses dispositions, facultés, affections ou passions humaines, et veulent ensuite leur donner une satisfaction sociale, en les combinant entre elles d'après quelques motifs psychologiques d'après lesquels ces facultés ou passions se dirigent d'une manière instinctive et spontanée ou d'une manière libre et rationnelle. Toute société ou association présuppose nécessairement trois choses : la connaissance du *but*, la détermination des *moyens* et le juste *emploi* des moyens pour la

[1] A cette catégorie appartient aussi la théorie de Rousseau et de toute son école, qui n'a toujours en vue que l'individu, l'intérêt individuel, la liberté individuelle, etc. Dirigé par cet esprit, Rousseau avait dit dans le *Contrat social :* « Trouver une forme d'association qui défende et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé ; et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant, tel est le problème fondamental. » Et comme d'après Rousseau, « la liberté naturelle de l'homme est dans le droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre, » et que « l'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qui lui plaît, » il est évident que, dans une société telle que le contrat social l'établit, il ne peut pas y avoir une direction des forces individuelles vers des buts rationnels, communs. La souveraineté dont chacun fait partie, à la formation de laquelle chacun a concouru par sa volonté, n'est pas, d'après lui, la souveraineté du principe rationnel de justice qui doit planer sur toutes les volontés et sur tous les intérêts individuels, mais une souveraineté de l'arbitraire, c'est-à-dire des volontés réunies qui ne reconnaissent aucune loi supérieure de vérité, de bien et de justice. La liberté dans un tel système ne consiste pas non plus dans la soumission volontaire à une loi de la raison, mais dans le plaisir; la règle de conduite n'est pas le devoir, mais le pouvoir. Cette doctrine de l'individualisme a été présentée depuis sous beaucoup de formes, identiques quant au principe. L'une des dernières formes lui a été donnée par Bentham, qui a érigé le plaisir en principe suprême des actions et des lois humaines.

réalisation du but. Or, les diverses facultés intellectuelles et affectives dont l'homme est doué, ne sont que les moyens qui doivent être dirigées vers un but déterminé. Il importe donc d'établir, avant tout, quel est le but de l'homme et de la société, quels sont les buts particuliers qui y sont compris et d'après quels principes ces buts doivent être réalisés. Ainsi, en spécifiant, d'un côté, les buts fondés dans la nature individuelle et sociale de l'homme, en établissant, par exemple, la religion, la morale, l'éducation, les sciences, les arts, l'industrie, le commerce et le droit comme les buts principaux, il faut encore déterminer la nature de ces buts, exposer les vrais principes de religion, de morale, etc. : car l'association humaine se fonde sur des buts sociaux bien compris et bien déterminés. C'est le but qui forme le *lien* commun, qui est le véritable principe social, la *loi* dont l'accomplissement constitue le *devoir* de tous. Des théories, par conséquent, qui font abstraction du but social et des buts particuliers qu'il renferme, qui veulent fonder une association par la seule combinaison des diverses facultés humaines, ne comprennent pas le point capital, étudient bien ou mal les moyens, les instruments, sans connaître l'objet vers lequel il faut les diriger. Aussi ces théories sont-elles impuissantes à tracer de véritables principes d'organisation ; elles ne peuvent prescrire à l'homme d'autre loi que de faire ce qui lui plaît. Le plaisir, énoncé en divers termes, est le principe auquel doivent aboutir toutes les doctrines qui méconnaissent le caractère *rationnel* par lequel l'homme est capable de comprendre un but à ses actions et de concevoir les principes généraux de vérité, de bien, de justice, auxquels il doit conformer sa vie. Les principes généraux sont dans le monde moral et pour les êtres libres des lois aussi fondamentales que celles auxquelles les corps obéissent dans la nature. Ce que l'attraction est pour les êtres physiques, le devoir l'est pour les êtres moraux ;

car de même que l'attraction exprime l'unité et l'enchaînement dans la variété des existences physiques, de même le devoir rattache tous les hommes à ces principes absolus par lesquels ils se reconnaissent comme membres d'un tout supérieur, et comme étant soumis à des lois qui établissent entre eux les liens communs, l'unité et la solidarité. Ce devoir n'est pas un principe de contrainte, mais de véritable liberté; il élève l'homme au-dessus de son individualité étroite et au-dessus des vues plus ou moins égoïstes, dans une sphère supérieure où toutes ses facultés s'épanouissent à la lumière des principes généraux du vrai, du bien, du beau, du juste, qui lui font comprendre l'harmonie entre le bien universel et le bien particulier des individus. Le vrai devoir réunit donc la plus haute spontanéité, la liberté la plus étendue, mais harmonique, avec la soumission volontaire et raisonnée sous ces lois éternelles et universelles. C'est par cette raison que le devoir est un principe synthétique de la vie sociale, sans lequel aucun lien durable, aucune société, aucune association ne peut exister ou se maintenir. Vouloir associer les hommes d'après leurs penchants, leurs goûts, leurs passions, ériger en motifs d'action leurs plaisirs et leurs intérêts, chercher l'ordre par la réunion de tous les éléments discordants, c'est la tentative la plus chimérique qui puisse être conçue, et que l'influence exercée par des doctrines matérialistes sur ceux mêmes qui croient les avoir vaincues, rend seule explicable [1]. Une société sans principes de religion, de morale,

[1] Par cette raison le système de Fourier méconnait toutes les véritables conditions d'une association humaine. Sans doute ce génie éminent a au moins saisi le principe de l'association pour tous les travaux de la vie humaine, et répandu une foule d'aperçus neufs et féconds sur le détail des diverses espèces d'associations; cependant le bien que l'école fondée sur sa théorie a fait et peut encore faire, c'est, en laissant de côté toutes les parties d'application du système, de dégager les esprits des préoccupations

de droit, n'a jamais existé. Ces principes sont les leviers de dévouement, de sympathie, d'aide et d'assistance réciproque, sous la conviction et le sentiment répandus dans tous que tous sont unis dans l'humanité, animée elle-même de la vie supérieure de Dieu et conduite vers sa destinée par des lois providentielles rationnellement comprises et librement acceptées.

Nous venons de comprendre que la société doit être organisée d'après les buts principaux dont l'accomplissement forme le devoir individuel et social des hommes. Nous avons vu que ces buts sont la religion, la morale, le droit, l'éducation, la science, l'art, divisé en beaux-arts et arts utiles. La religion exprime le rapport de conscience et d'intimité personnelle des êtres finis raisonnables avec l'Être absolu; la morale établit l'absolu dans les *actions* en démontrant que le bien, ayant sa source en Dieu, doit aussi être réalisé d'une manière absolue, c'est-à-dire d'une

de la politique purement formelle, et de les attirer de plus en plus dans le domaine vraiment positif de la science sociale. Mais Fourier lui-même, brisant d'un côté avec tout le passé, et méconnaissant toutes les lois morales de l'humanité, n'a pas même compris les conditions fondamentales de toute association. Il a voulu détruire l'individualisme par son propre principe, associer les hommes en leur montrant en perspective la satisfaction de tous leurs penchants, les intéresser par ce principe de l'intérêt bien entendu, tant prôné par tous les matérialistes de son époque; mais aussi, si jamais une société pouvait réaliser le principe de Hobbes, « de la guerre de tous contre tous, » ce serait la société fouriériste. D'abord, on verrait la guerre morale de tous les plaisirs, penchants ou goûts, appelés attractions passionnelles; et ensuite cette guerre des passions ne manquerait pas de conduire à une guerre brutale aussi désastreuse que celle connue encore actuellement. Le seul espoir d'éviter de telles conséquences est de faire comprendre à la raison de la majorité, avant que la dépravation des mœurs ne soit trop enracinée, la nécessité de sortir d'un pareil état, et de reconnaître les principes éternels de religion, de morale et de justice, sans lesquels aucune société ne peut se maintenir.

manière désintéressée, pour le bien lui-même. La religion élève donc l'homme vers Dieu ; la morale ramène ce qui est divin à la conscience de l'homme et le fait exécuter par les actions. Le droit concerne l'homme comme un être conditionnel qui, pour exister et se développer, a besoin d'un ensemble de moyens et de conditions par lesquelles il puisse suppléer à son insuffisance individuelle et se développer comme un être complet. La science et l'art sont les deux œuvres principales des facultés de l'esprit caractérisées par la manière différente dont l'esprit saisit et exprime le rapport qui existe entre le général, l'infini et le particulier ou l'individuel. La science a pour but de coordonner tous les faits, d'unir tous les êtres particuliers par le lien du général, de chercher pour tout ce qui est fini, le principe infini. L'art, au contraire, tend à réaliser les principes généraux dans des objets individuels, dans des productions particulières. Enfin, l'éducation est l'œuvre synthétique : elle est à la fois une science et un art, elle se rapporte à l'homme entier dans l'ensemble de ses facultés et de ses rapports. Tels sont les buts principaux dont chacun comprend encore un grand nombre de buts particuliers, mais qui sont tous dominés par le même caractère fondamental. Or, tous ces buts principaux ont une double source, une source divine et humaine, étant constitués par les divers rapports qui existent entre l'homme, comme être fini et conditionnel, et Dieu, comme être infini et absolu, principe suprême de toute existence et de toute vie. Cette identité d'origine rend tous les buts égaux et également essentiels ; tous ont la même valeur, ils sont coordonnés, et par conséquent les sociétés ou les associations dont ils forment la base doivent être placées, non pas dans un rapport de suprématie et d'infériorité, mais dans un état d'égalité et de corrélation. Mais, comme tous ces buts principaux sont de leur nature et par leur origine liés entre eux, il faut aussi que ce lien soit représenté socialement,

qu'il y ait une autorité ou une association centrale qui maintienne chaque association, organisée pour un but principal, dans ses limites; une autorité qui, en établissant les liens entre toutes, leur rappelle le but commun, humanitaire, l'accomplissement de la destinée de l'homme et de l'humanité. Cette sphère supérieure planant au-dessus de toutes les sphères particulières, sans prendre part à leurs travaux spéciaux, représenterait en quelque sorte la conscience sociale embrassant en unité toutes les facultés et toutes les fonctions particulières sans méconnaître leur action spéciale et les lois qui la dominent. L'organisation de cette sphère centrale doit être opérée par le concours de tous les ordres principaux qui doivent y être également représentés. Cette sphère n'existe pas encore aujourd'hui, elle n'est réalisée ni par l'institution de l'État, ni par celle de l'Église, parce que l'une et l'autre se rapportent à des buts spéciaux; son organisation est un problème de l'avenir, mais elle sera nécessairement constituée lorsque toutes les sphères spéciales seront arrivées à une organisation complète dans l'époque de maturité et d'harmonie, et qu'elles pourront prétendre à une influence et à une puissance qui leur est aujourd'hui nécessairement refusée. Mais comme l'unité sociale doit être représentée dans toutes les époques du développement d'une manière plus ou moins complète, il faut qu'elle trouve aussi son expression à l'époque de formation progressive dans laquelle la société se trouve encore par rapport à toutes ses institutions. Or, nous avons vu que l'État ayant à fournir, comme représentant du droit, les moyens de développement à toutes les institutions sociales, est aussi de droit le *tuteur* suprême pour tous les individus, pour toutes les institutions qui se trouvent encore dans l'état de minorité; il est par conséquent le tuteur pour l'éducation, les sciences et les arts, pour la moralité, l'industrie et le commerce; mais l'État, en accomplissant son devoir social, aidera toutes les institutions,

toutes les sphères de l'activité humaine, à acquérir l'énergie nécessaire pour marcher et se développer par leurs forces et leurs lois propres, pour n'avoir plus besoin que des moyens généraux établis par le droit, et pour constituer enfin avec l'État une unité supérieure par laquelle tous les éléments, tous les ordres sociaux sont harmonisés.

Le même rapport d'union et d'indépendance qui existe entre la sphère centrale et les associations spéciales doit se retrouver entre chaque association et les diverses branches qu'elle renferme et tous les membres particuliers qu'elle réunit pour le but commun. L'unité doit être harmonisée avec la spécialité, la communauté avec l'individualité. L'*association* est précisément le principe *harmonique* des deux éléments opposés de l'unité et de la diversité, de la *communauté* et de l'*individualité*. L'association ne consiste donc pas dans l'absorption de tous les buts ou intérêts individuels dans le but ou l'intérêt social, dans le sacrifice de la personnalité et des droits qui en découlent à la communauté; l'association, qui exclut l'individualisme, est également éloignée du communisme, qui se fonde sur une conception panthéistique, soit matérialiste, soit idéaliste de la société; la véritable association est rationnelle, harmonique, parce que la raison elle-même n'est pas la faculté d'abstraction, mais le pouvoir supérieur qui harmonise le particulier avec le général et soumet l'un à l'autre sans le détruire.

L'individualité, restant intacte avec ses droits personnels, soutient avec l'association un double rapport; d'abord il faut que tous les membres particuliers, chacun dans sa fonction spéciale, dirigent leurs efforts vers l'accomplissement progressif du but commun; mais, d'un autre côté, il faut que le bien social, qui est obtenu successivement par les forces individuelles, rejaillisse sur tous ceux qui y ont coopéré, qu'il y ait ainsi communication incessante entre le tout et la partie, entre le

cœur et les organes spéciaux, et que les éléments de vie, que les sucs vitaux, élaborés par ceux-ci et portés au cœur, refluent sur tout l'organisme. A la production commune correspond donc la distribution centrale du bien social, qu'il soit intellectuel, moral ou industriel, à tous les membres, d'après leurs fonctions respectives et dans des proportions qui doivent être déterminées par des *conventions* générales et sous la surveillance de l'autorité centrale [1].

La question de la production et de la distribution du travail et du bien social nous conduit à l'examen d'un autre point important qui consiste à déterminer le rapport dans lequel l'homme, comme être social, se trouve avec les diverses associations qui se partagent le but et le travail social. L'homme, comme être social, ne fait-il partie que d'une seule sphère, ou de plusieurs ou bien de toutes? En envisageant cette question sous le point de vue général et idéal, nous devons soutenir que l'homme, ayant la mission de se développer harmoniquement sous toutes les faces de sa nature et dans l'ensemble de ses facultés et de ses rapports, doit aussi coopérer à la réalisation de

[1] Il est impossible de fixer *à priori* et d'une manière permanente, la part qui doit revenir aux divers membres de l'association. On connaît à cet égard la formule de Fourier, qui en garantissant d'abord à chaque sociétaire un minimum, veut donner du bénefice $\frac{3}{12}$ au talent, $\frac{4}{12}$ au capital et $\frac{5}{12}$ au travail. Mais c'est une formule tout arbitraire qui n'est fondée sur aucun principe rationnel et qui de plus est en désaccord avec la loi historique de l'intérêt. L'intérêt de l'argent est toujours allé en baissant et il peut diminuer encore plus fortement. Fixer, comme le fait Fourier, une part aussi grande au capital, serait souverainement injuste. La règle d'après laquelle se fixe la distribution dans une association dépend des conventions qui se feront nécessairement sous l'influence des sentiments moraux dont les membres sont pénétrés, du sentiment d'égalité, de fraternité, de justice, etc. Fourier ne connaît pas ces leviers, quoique ce soient eux qui aient fait marcher l'humanité.

tous les buts principaux qui sont poursuivis dans les diverses sphères sociales. Cependant comme l'homme, à cause de sa nature finie, ne peut pas embrasser dans la même perfection tous les buts sociaux, il faut qu'il choisisse l'un d'entre eux selon ses dispositions et ses aptitudes spéciales comme vocation ou profession à laquelle il voue d'une manière prédominante son activité, sans cependant négliger de cultiver en proportion tous les autres buts sociaux. L'homme est à la fois un être religieux, moral, politique, industriel, scientifique, et par conséquent chacun fait partie à la fois de la sphère morale, religieuse, politique, scientifique, artistique et de celle de l'éducation, coopère à leurs travaux, et reçoit sa part du bien qui est réalisé en commun. L'homme est donc à la fois *producteur* et *consommateur* dans toutes les sphères. Cette dernière qualité est aujourd'hui commune à tous les membres du corps social, car tous, à quelque condition qu'ils appartiennent, jouissent en proportions différentes et, il faut ajouter, souvent injustes, et d'une manière peu rationnelle, de tous les travaux intellectuels, moraux, industriels, etc., qui sont accomplis dans les divers ordres de l'activité sociale. Mais le même principe qui nécessite pour tous la consommation exige aussi de chacun sa part proportionnelle à la production dans toutes les sphères sociales.

L'homme qui travaille principalement de l'intelligence devrait donc aussi prendre une part proportionnelle dans les œuvres de l'industrie ou de l'agriculture, parce qu'il est un être à la fois spirituel et physique et qu'aucune face de sa nature ne doit être sacrifiée à une autre. Ce principe est aujourd'hui reconnu dans toute saine éducation, où, en cultivant l'esprit, on développe également le corps par des exercices physiques. Mais la vie humaine et sociale est aussi une grande œuvre d'éducation où il faut appliquer les mêmes principes, et où les exercices devront être en même temps combinés avec un

travail utile et productif. Dans l'organisation actuelle, la coopération aux travaux des divers domaines de l'activité existe bien pour les hommes privilégiés par la fortune, mais elle est indirecte, parce qu'ils y sont seulement intéressés par l'argent, tandis que l'organisation véritable exige de tous une coopération directe, quoique proportionnelle, aux œuvres et aux travaux de la religion, de la morale, du droit, de l'éducation, de la science, de l'art, tant des beaux-arts que des arts utiles.

Cette nécessité imposée à l'homme par sa nature harmonique, de prendre une part *proportionnelle* dans la poursuite de tous les buts principaux et de devenir ainsi membre actif de toutes les sphères sociales, exige dans chaque sphère ou association une organisation des travaux à divers degrés qui confèrent à tous des titres et des droits différents d'après la différence qualitative de leurs fonctions et la part quantitative de leur travail. De là résulte qu'il peut aussi y avoir des degrés différents pour l'élection aux diverses fonctions qui sont à remplir dans l'association.

Mais l'harmonie, qui est le principe de la nature humaine et qui détermine les rapports de chaque membre à la société entière, est aussi la loi de toutes les associations particulières. Tous les buts sociaux soutiennent des rapports harmoniques entre eux; la religion, par exemple, s'appuie sur la morale, se développe en science, se forme en art, se constitue d'après la justice, s'associe enfin avec tous les buts de l'homme et de l'humanité et leur donne la sanction qui lui est propre; et de même que tous les buts principaux se servent ainsi mutuellement d'appui, que chacun exige le concours et la sanction de tous les autres, de même toutes les sphères, toutes les associations particulières présentent chacune autant de faces qu'il y a de buts principaux poursuivis dans les associations coordonnées. C'est ainsi que l'association religieuse présente un côté moral, politique, scientifique, etc., et doit être organisée en rapport avec

les principes de la morale, de la justice, etc. C'est ainsi que l'industrie présente une face religieuse, morale, politique, etc., et doit être organisée en harmonie avec les principes de la religion, de la morale, de l'éducation, principes si souvent méconnus aujourd'hui dans les relations des chefs industriels et des travailleurs jeunes et adultes. Par cette raison, chaque sphère doit se soumettre, pour les principes qui ne découlent pas de son propre but social, aux autres sphères et à la surveillance qu'elles ont à exercer pour tout ce qui est de leur ressort. C'est ainsi que tout s'enchaîne et s'engrène organiquement dans la société, que tous les membres, tous les buts, toutes les sphères sont harmoniquement liés entre eux. Mais pour que cet état d'harmonie se maintienne, il faut que toutes les sphères constituent une unité supérieure et une autorité centrale appelée à exercer une surveillance incessante et à les diriger toutes vers le but commun, le développement harmonique de l'homme et de l'humanité. Dans cet état d'harmonie, dernier terme du développement social, l'humanité apparaîtra comme une grande personnalité qui réunira tous les hommes dans des cercles toujours plus étendus de sociabilité, et la vie humaine se montrera comme un système d'associations, dans lesquelles tous les membres se seront partagé, conformément à leur vocation particulière, toutes les fonctions qui constituent l'ensemble de la vie sociale.

Tel est l'*idéal* de l'association humaine[1]. Mais cet idéal ne peut

[1] L'idéal de l'association humaine dans un organisme de sphères intimement liées entre elles et établies pour les buts fondamentaux de la société, a été exposé par Krause dans son *Urbild der Menschheit* (Idéal de l'humanité), 1808, avec une lucidité et une simplicité de langage qui cachent même à l'intelligence ordinaire les profondes idées philosophiques sur lesquelles la doctrine d'association est établie. Cet ouvrage devait être suivi de deux autres : l'un, *historique*, ayant pour but de tracer le développement des diverses

être réalisé sur une grande échelle que par degrés, d'une manière successive. D'abord il est important de faire sentir plus généralement la nécessité qu'il y a de constituer, pour chaque but principal, une sphère ou une association spéciale dont tous les soins soient concentrés sur la réalisation de plus en plus parfaite de ce but. Il faut donc que la confusion que nous voyons encore actuellement dans les éléments sociaux disparaisse, que des autorités et des institutions qui poursuivent des buts distincts ne s'arrogent pas le droit de diriger le mouvement des esprits dans une sphère toute différente. Et parmi ces sphères qui exigent une organisation spéciale il faut particulièrement signaler la moralité et l'éducation. Il importe que la moralité soit reconnue comme un but social particulier, pour lequel doi-

institutions sociales, et de recueillir dans l'histoire tous les germes d'association tentée pour l'un ou l'autre but fondamental de l'humanité; l'autre, *politique,* indiquant les moyens de *transition* de l'état actuel vers un avenir où du moins tous les principes généraux de l'association humaine auraient trouvé leur application. De ces deux ouvrages il n'existe que des ébauches dans les manuscrits laissés par Krause. Dans le premier ouvrage (épuisé, mais qui sera bientôt réimprimé), Krause n'est pas entré dans d'inutiles détails d'organisation, qui découlent facilement des larges et féconds principes qu'il a développés; il s'est attaché avant tout à établir une nouvelle conception sociale de l'humanité, à exposer avec précision les principes généraux du vaste organisme de la sociabilité humaine. La doctrine sociale de Krause diffère radicalement de toutes les théories modernes en ce qu'elle est une véritable doctrine d'harmonie, qu'elle ne détruit aucune des grandes institutions sociales qui se sont formées dans l'histoire, tout en leur donnant une base plus large, en précisant leur principe et en le mettant en accord avec les institutions nouvelles qui doivent encore se développer comme de nouveaux organes dans le corps social. Nous exposerons plus en détail les principes d'association humaine établis par Krause dans le « Cours de science sociale et de droit public, » en ayant soin d'indiquer les moyens principaux de transition qui découlent des principes généraux dans leur application à l'état présent.

vent se former des associations qui plus tard peuvent être concentrées dans une vaste association pour le maintien et le développement de la moralité publique. Ensuite il est essentiel que l'éducation et l'instruction soient de plus en plus émancipées de l'État et de l'Église. Les intérêts politiques qui prennent, surtout dans les États constitutionnels, une prépondérance excessive, ne permettent pas de direction suivie dans un domaine aussi important que celui de l'éducation et de l'instruction. Les principes et les méthodes doivent être jugés par des hommes compétents et vérifiés par des essais, qu'une autorité politique sera toujours le moins disposée à faire. L'État doit seulement maintenir l'égalité des conditions entre les diverses institutions d'éducation et d'enseignement, et prescrire les garanties qu'elles doivent donner à la société de la bonté et de la force de leur enseignement. L'Église n'est pas non plus l'institution d'éducation et d'enseignement. Le but de la religion, l'édification, le culte, exige une vocation particulière et des dispositions bien distinctes des aptitudes nécessaires à l'éducation. Confier toute l'éducation et l'instruction à des ecclésiastiques, c'est introduire dans ce domaine des vues exclusives. L'éducation doit saisir l'homme tout entier, toutes ses facultés, en distinction et en harmonie ; elle doit développer non-seulement le sentiment religieux, mais toutes les faces essentielles de la vie humaine. La religion doit être enseignée par ceux qui ont une mission religieuse, mais les autres parties de l'éducation doivent être dévolues à ceux qui ont fait une étude spéciale de l'instruction.

Mais en proclamant la nécessité d'organiser socialement, en sphères distinctes, la moralité et l'éducation avec l'instruction, nous devons établir, comme une autre condition non moins essentielle pour l'acheminement vers l'idéal de la sociabilité humaine, le principe d'une harmonisation de plus en plus intime entre les diverses institutions sociales. Il faut qu'on reconnaisse

que chaque sphère, que chaque institution soutient des rapports nécessaires avec toutes les autres sphères, et qu'elle doit se mettre d'accord avec toutes les lois essentielles qui les dominent. Il faut que l'Église ne méconnaisse pas les principes de droit, de morale; il faut que les lois de l'État soient d'accord avec la morale et la religion. Aucune de ces institutions n'est absolument indépendante ou souveraine. Et ce principe que nous venons de reconnaître pour l'État et l'Église doit aussi recevoir son application à l'industrie et à ses institutions. C'est surtout dans ce domaine déjà trop longtemps abandonné à la cupidité matérielle, qu'il importe de mettre toutes les institutions, toutes les exploitations en accord avec les principes de la religion, de la morale et du droit, principes qui doivent être observés dans toutes les relations entre les chefs et les ouvriers, et entre l'industrie en général dans ses rapports avec les autres institutions sociales. C'est à l'État, comme tuteur de droit de la société humaine, à faciliter ce travail d'élaboration de fonctions et d'organes nouveaux du corps social, à resserrer en même temps toujours plus intimement les liens entre toutes les sphères sociales, et à préparer ainsi un avenir où l'harmonie sera la loi fondamentale de la société humaine [1].

[1] Parmi les ouvrages modernes qui ont traité la question de l'association dans des vues plus ou moins larges, nous distinguons particulièrement la « *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique,* » par M. C. Pecqueur. Paris, Capelle, libraire, 1842. L'auteur fait peut-être trop de digressions pour combattre les idées saint-simoniennes et fouriéristes, du reste très-répandues en France, mais il a le mérite de défendre énergiquement les lois de la morale, les principes du devoir et du dévouement, la sainteté du mariage, des liens de famille, etc., et de tenter dans toutes ces matières une harmonisation du principe de l'individualité personnelle avec la loi de la sociabilité. M. Pecqueur a adopté beaucoup d'idées fondamentales que nous avons exposées dans le Cours de droit naturel et de droit public (première édition), sur le droit lui même, sur les droits absolus, la propriété, le ma-

Mais pour que cet avenir se réalise successivement, il faut avant tout que l'État consacre le *droit d'association.*

Ce droit doit garantir l'exercice et le développement de cette faculté de l'homme *dans toutes ses applications aux buts rationnels de la vie.* Ne pas reconnaître le droit de cette faculté essentielle de l'homme, ce serait l'assimiler à la brute, à laquelle la nature a refusé la faculté d'association rationnelle.

L'association est un des moyens les plus puissants de l'*éducation politique et sociale.* C'est dans les associations que les hommes apprennent à apprécier et à discuter les objets d'intérêt commun, à comprendre les difficultés qui s'opposent souvent à la réalisation des vues les plus utiles, et à se former la conviction que toute société exige des lois pour écarter les prétentions exclusives, pour dominer et harmoniser les intérêts particuliers. La soumission à ces lois s'obtient d'ailleurs plus facilement, lorsque chacun a concouru à leur confection et qu'il en a reconnu la nécessité.

L'association, quand même elle ne devrait pas résoudre le problème social aussi largement que nous l'avons posé, serait toujours d'un grand *secours* pour l'État ou le gouvernement politique, qui ne peut pas pénétrer là où les associations trouvent un accès facile, et qui ne peut pas porter son attention sur des objets qui sortent trop de ses attributions ordinaires. C'est ainsi, par exemple, que tout ce qui tient à la bienfaisance publique, à la correction morale des criminels, et en général à la moralisation des diverses classes de citoyens, est toujours mieux accompli par des associations.

riage et principalement sur l'organisation sociale, dans des sphères diverses correspondantes aux buts principaux de l'homme. L'auteur n'a pas fait mention de notre ouvrage. Nous suivons, dans le commerce littéraire, un autre principe; tout en évitant des citations inutiles, nous indiquons la source quand nous empruntons à un livre des idées fondamentales.

L'association utilise encore des forces qui dans la vie isolée ne trouveraient pas d'emploi. Chacun remplit volontiers, dans une association qui le soutient et l'encourage, des fonctions qu'il ne s'imposerait pas, s'il devait agir comme simple individu. Dans l'association chacun se fortifie des forces de tous les autres.

Il faut de plus remarquer que non-seulement le droit et la justice exigent que cette faculté puisse se développer librement, mais que la *morale* aussi demande qu'elle soit favorisée par tous les moyens. Car comme l'association fait prédominer l'intérêt commun et souvent le désintéressement sur l'intérêt individuel et l'égoïsme, qui, comme principe d'action, sont réprouvés par la morale, l'association est un moyen de rendre les hommes plus moraux, en cultivant en eux les motifs moraux d'action, comme la sympathie, la bienveillance, le désintéressement, qui élèvent l'homme au-dessus de la sphère de la personnalité égoïste.

D'ailleurs le droit d'association est devenu aujourd'hui une des premières conditions de tout progrès, qui jusqu'à présent s'est manifesté principalement dans l'industrie et le commerce. Les peuples qui ont les premiers consacré chez eux ce principe salutaire, ont acquis de bonne heure une supériorité marquée dans tout ce qui concerne la vie sociale.

Enfin, la faculté d'association est une condition du *progrès paisible*. Elle est le plus puissant préservatif des troubles et des révolutions, parce que les réclamations, au lieu d'être réduites au silence ou violemment étouffées, sans que leur cause soit enlevée, peuvent se faire jour, et mettre souvent l'autorité supérieure à même de comprendre que ce ne sont pas des prétentions individuelles, mais des réclamations de toute une classe d'hommes, qui méritent d'être prises en considération.

A l'égard des droits d'association et de liberté, déclarés droits naturels de l'homme, et devant par conséquent être

reconnus partout et dans toutes les circonstances, s'élève la question de savoir si un *étranger,* qui, selon les lois, n'est pas considéré comme membre du peuple au sein duquel il a cependant établi sa demeure, peut prétendre à l'exercice complet de ces droits.

Il faut ici distinguer entre ces droits selon qu'ils se rapportent au domaine *politique,* ou aux autres domaines de la vie sociale. Dans le premier cas, l'étranger ne peut pas faire usage du droit d'association et de liberté, car, bien que ce soient des droits naturels, ils sont cependant soumis, quant à leur exercice, à des conditions qui doivent être observées. C'est ainsi que chacun peut contracter mariage et devenir membre d'une famille; mais il n'est membre que d'une seule famille particulière, il n'a pas le droit de famille dans toutes les familles existantes, et ne doit pas se mêler de leur vie intérieure. Il en est de même quant à la famille plus grande appelée la commune. Chaque homme n'appartient qu'à une seule commune et n'a des droits que dans une seule par rapport aux droits communaux. Il en est de même encore de l'association nationale ou de celle d'un peuple. Chaque homme ne peut appartenir qu'à un seul peuple, à une seule nation, et il ne jouit des droits qui concernent le peuple, et qui sont nommés droits politiques, que dans une seule nation. Par conséquent un étranger, tant qu'il n'en a pas été déclaré membre par une espèce d'adoption, ne peut pas prétendre aux droits politiques, et il est de son devoir de ne pas se mêler des affaires publiques qui concernent l'organisation et la constitution de cette nation. Mais il est bien entendu que cette restriction ne concerne que les droits dits *politiques,* et non pas les droits de liberté et d'association *religieuse, scientifique, industrielle* ou *commerciale,* parce que, dans ces rapports, l'homme apparaît, comme *homme,* et non pas comme *membre d'un peuple :* la religion, les sciences et les arts ne sont d'aucun pays, et ce serait les rétré-

cir, et leur ôter leur caractère élevé, que d'en faire une question de nationalité. Pour ces objets, tous les hommes conservent complétement leurs droits de liberté et d'association.

Ainsi l'*égalité*, la *liberté* et la *sociabilité* se montrent comme les trois qualités *fondamentales* et constitutives de la *personnalité* humaine; et c'est sur elles que se fondent les *droits* correspondants de liberté, d'égalité et d'association.

L'*égalité* caractérise l'homme comme membre d'une seule et même famille humaine. Elle est la conséquence de l'*unité* fondamentale de la nature de tous les hommes.

La *liberté* constitue pour l'homme une sphère *personnelle* d'action. Elle le caractérise comme individu subsistant et agissant pour lui-même.

La *sociabilité* enfin établit de nouveau le *lien* entre tous les individus qui resteraient séparés, si la liberté individuelle devenait le seul principe d'action.

De même que ces trois qualités fondamentales résument toutes les qualités qui sont à considérer dans la vie sociale des hommes, de même les droits qui s'y rapportent, les droits d'égalité, de liberté et d'association, sont les droits principaux, les droits *primitifs, naturels* de l'homme. Ils sont le cadre qui renferme tous les autres droits.

C'est ainsi que le *droit de vocation*, que plusieurs regardent comme un droit fondamental, n'est qu'une *conséquence* du droit de *liberté*. Comme chacun doit être libre dans ses actions, et ne doit se déterminer que d'après ce qu'il a reconnu comme bon, c'est à lui à choisir la profession particulière ou la vocation qu'il croit convenable à ses facultés.

Mais, d'un autre côté, on regarde souvent comme droits naturels des droits qui ne le sont pas. Plusieurs auteurs, par exemple, établissent un *droit de véracité*.

D'abord il est évident que ce droit ne peut pas être entendu

dans ce sens que chacun puisse exiger que tout ce qui est vrai lui soit communiqué par les autres.

La vérité est de différentes espèces. Elle est ou une vérité *scientifique*, rationnelle, ou une vérité concernant des *faits* qui se sont passés dans la vie. Pour ce qui regarde les vérités scientifiques, il est évident que chacun doit s'adresser aux sources qui lui paraissent les meilleures. Ce choix dépend, comme tout choix, de la réflexion et de la liberté propres. Quant à la vérité de faits concernant la vie sociale, chaque homme peut en effet prétendre à ce que les autres ne lui communiquent pas des erreurs qui contrarieraient son activité physique et morale. Quand un homme, par exemple, montre sciemment à un autre un faux chemin, le menteur a certainement violé un droit de l'autre. On peut même supposer ici un contrat tacite. Car aussitôt qu'on répond à la demande, on entre, par le seul fait de la réponse, dans un lien social qui constitue une convention. Chacun, dans ce cas, est libre en droit de ne pas répondre du tout; mais, aussitôt qu'il répond, il est responsable pour sa part des effets que produit sa réponse; et le mensonge rentre ainsi dans la responsabilité générale que chacun doit porter des effets qui résultent de ses actes, et qu'il a pu prévoir. Le mensonge, quand il n'a pas d'effets visibles, reste seulement un acte immoral; il ne rentre dans le domaine du droit que lorsqu'il en résulte des effets extérieurs qui portent préjudice aux autres. Le *droit à la véracité* n'est donc que conditionnel. La véracité ne peut être exigée que là où elle devient le motif déterminant d'une action, ou lorsqu'elle entre comme condition, soit expresse, soit tacite, dans une convention.

Mais l'homme, étant un être vivant dans le monde sensible *extérieur*, peut encore exiger qu'il y ait pour lui une sphère extérieure qui consacre son individualité et qui ne devienne accessible aux autres que par son libre consentement. D'abord

la morale commande que tout ce qui est personnel et regarde seulement l'homme, en tant qu'individu, soit abandonné à la conscience et à la disposition libre de chacun, et que les faits qui ne concernent que la vie intime ne soient pas rendus publics. Mais c'est au droit d'indiquer les conditions nécessaires pour la mise en pratique et le respect de ces prescriptions de la morale. Le droit doit donc assurer à toute personne une *sphère* dans le monde extérieur qui garantisse l'individualité. Cette garantie est donnée par l'*inviolabilité du domicile*, qui cependant n'implique pas seulement l'inviolabilité matérielle, mais aussi le respect et le secret de ce qui se passe dans la vie privée. Il en est de même des relations personnelles entre plusieurs individus qui, quand même elles concernent des affaires publiques, doivent être assimilées aux actes de la vie intime aussi longtemps qu'elles ne sont pas devenues une cause visible d'effets extérieurs affectant plus ou moins la société. Le *secret des lettres* est une condition essentielle pour consacrer ce principe.

Les droits naturels dont nous venons de reconnaître l'existence peuvent être employés *abusivement* ou *lésés* par des individus. L'État, qui doit veiller au maintien de l'état de droit, doit aussi prendre les moyens propres à *réprimer* les abus, à *réparer* ou à faire réparer, s'il est possible, les torts ou les dommages qui ont été causés, à l'effet de *rétablir* l'état de droit dans les personnes qui ont commis ou essuyé des torts, et de *garantir* ainsi l'ordre social tout entier. Le rétablissement de l'état de droit s'opère, d'un côté, sous le point de vue objectif, par la réparation des torts et des dommages intellectuels ou matériels qui ont été causés, et d'un autre, sous le point de vue subjectif, par l'enlèvement de la cause de l'injustice quand un fait particulier de lésion, commis *volontairement*, en a établi l'existence. Cette cause interne qui

s'est manifestée extérieurement ne peut être enlevée que par la correction ou l'*amendement* du coupable. Les moyens d'amendement seront sentis par le coupable, dans l'état anormal, vicié, dans lequel il se trouve, comme une *peine*, quoiqu'ils forment le vrai bien qui puisse lui être appliqué. Ces moyens excluent par conséquent toutes les peines qui ne remplissent pas le but de correction. La peine a donc directement en vue l'individu coupable, parce que c'est en lui que se trouve la cause directe du mal, mais indirectement elle exerce aussi une influence sur la société, elle établit une prévention générale et même une intimidation pour tous ceux qui se trouveraient dans des dispositions mauvaises et injustes. La prévention et l'intimidation ne sont cependant pas un but, mais une conséquence de la peine. Car celle-ci, alors même qu'elle a en vue l'amendement, met aussi le coupable, comme cela a lieu dans le système pénitentiaire, dans une condition qui peut inspirer la crainte à tous les autres. La justice pénale est une fonction de l'État, elle est une branche du droit public, et son *but* consiste dans le *rétablissement de l'état de droit dans l'individu et dans l'ordre social.*

Mais quoique ce soit à l'État de prévenir et de redresser l'injustice, il se présente cependant des cas où l'individu, se trouvant dans un danger de vie immédiat, ne peut pas attendre le secours et l'action de l'État, et où il doit prendre lui-même les mesures de salut. C'est à ces cas que se rapporte le droit naturel de défense. Nous avons d'abord à examiner s'il y a un *droit naturel de défense*, et ensuite si ce droit est un droit tellement illimité qu'il puisse justifier qu'on tue avec intention un autre, dans des cas extrêmes, où notre vie propre est en danger.

La question doit être considérée sous ces deux points de vue, qui entraînent une réponse différente.

D'abord il faut entendre par droit de défense, *le droit de*

se servir de *moyens de force physique, dans les cas où l'on ne peut pas recourir aux lois pour repousser une attaque physique.* Ce droit est en général incontestable. Mais, pour qu'il soit légitime dans son exercice, il faut plusieurs conditions.

1° Il faut que l'attaque soit *injuste;* et elle est injuste quand elle n'est pas commandée par un jugement conforme à une loi préexistante, qui ordonne dans quelques cas la prise de corps. Toutes les autres attaques contre le corps d'une personne sont injustes, et peuvent être repoussées.

2° Il faut, pour que la défense soit légitime, qu'on ne puisse pas s'en abstenir sans courir un *danger continu* pour sa vie. Mais quand on a la certitude que l'attaque a cessé, ou lorsqu'on peut se soustraire d'une manière sûre à la répétition des attaques, on n'a pas le droit d'user de représailles.

Les lois actuelles, sous ce rapport, ne condamnent pas toujours ce que la vraie justice ne peut pas autoriser. Quand un homme, par exemple, par colère ou par tout autre motif, frappe un autre, mais cesse aussitôt que le coup a été porté, l'autre aurait tort de riposter de la même manière, au lieu de faire réparer cette insulte par l'autorité judiciaire. Le véritable honneur n'en souffrirait en aucune manière. Car il est plus déshonorant de commettre de ces violences, dans lesquelles on abdique la dignité humaine, en se servant, comme une brute, des moyens physiques, que de les recevoir. L'emploi de la force matérielle dans ces cas est toujours indigne de l'homme. Ce n'est que dans le cas d'attaque *continue* qu'il peut être une nécessité.

3° Pour que la défense soit légitime, il faut qu'elle soit *proportionnée* à l'attaque, c'est-à-dire qu'on ne se serve pas de moyens plus forts qu'il n'est nécessaire pour faire cesser l'attaque. Mais, quoique cette règle soit très-simple, il est cependant, en pratique, très-difficile de mesurer l'étendue des moyens qu'on doit opposer à l'attaque, et encore plus difficile pour le

juge de décider si la défense, dans un cas particulier, s'est tenue dans de justes limites. C'est à cause de cette difficulté que presque toutes les législations ont laissé à l'attaqué une très-grande étendue quant aux moyens qu'il peut employer, une fois que l'attaque injuste et continue s'est produite, et abandonnent alors à la *conscience* de chacun de se tracer de justes limites. Dans ces cas la question de l'étendue des moyens est plutôt une question de conscience, et par conséquent de *morale*, qu'une question de droit et de législation. Et comme le droit est distinct de la morale, la justice et la législation ne doivent pas non plus intervenir dans ces cas que chacun doit juger dans sa conscience. La solution à donner sera donc une décision plutôt de morale que de droit.

C'est à cette question de la proportionnalité de la défense à l'attaque que se rattache le *second point* à traiter, savoir : si le droit de défense est *illimité*, et justifie qu'on tue un autre dans les cas extrêmes où notre vie propre ne paraît pas pouvoir être sauvée sans la mort de l'agresseur.

Dans cette question il faut encore distinguer si la mort de l'agresseur a été causée avec intention, sciemment ou non. Car il se peut souvent que dans une défense on tue son adversaire sans avoir eu l'intention de le faire. Mais une autre question est celle de savoir si on peut tuer son agresseur sciemment, avec intention, dans le cás où notre existence propre est fortement menacée.

En général, ni la morale ni le droit ne peuvent justifier un meurtre causé volontairement.

La morale ne peut en aucune manière reconnaître à un homme le pouvoir de tuer sciemment un autre dans quelque circonstance extrême que ce soit, parce qu'elle doit rejeter le principe qu'on puisse faire le mal parce qu'un autre l'a fait ou a l'intention de le faire vis-à-vis de nous. La morale prescrit de

faire en tous cas le bien, jamais le mal. Elle prescrit de plus de ne pas considérer, avant tout, dans les actions, la propre personnalité, mais de faire ce qui est conforme au principe du bien en général et à la nature de l'être par rapport auquel on agit.

Tuer un autre sciemment pour se conserver soi-même, pour quelque motif que ce soit, c'est violer un principe de morale. Ceux, il est vrai, qui établissent l'intérêt personnel comme le premier motif de conduite, peuvent reconnaître, comme un acte compatible avec la morale, de tuer un autre, quand l'intérêt de la conservation propre l'exige. Mais, quand on regarde l'égoïsme comme un principe vicieux, on ne peut pas le consacrer dans le cas dont il s'agit, car toute justification se réduirait à cette argumentation : qu'il vaut mieux tuer un autre que d'être tué par lui. Certes l'agresseur qui attente à la vie de l'autre est le premier coupable, mais ses intentions criminelles ne justifient pas des faits semblables de l'autre côté. La morale ne permet d'employer que les moyens propres à servir de défense sans détruire la personnalité de l'autre, qui est sacrée. Un homme ne perd par aucun acte le droit de personnalité, qui est le droit de vie, parce que la personnalité et la vie ne sont pas un fait de volonté et ne peuvent être perdues par aucun acte d'une mauvaise volonté. L'homme tient ce droit de la nature, qui peut et doit seule aussi y mettre fin.

Quant à la question de savoir si la *législation* doit punir l'exercice de la défense propre qui a été poussée jusqu'à causer la mort de l'agresseur, la réponse est *négative;* parce que d'un côté, il est difficile de constater jusqu'à quel point le défenseur a transgressé les limites de la défense, et parce que, d'un autre côté, cette transgression n'est justiciable que devant la morale. Les deux parties, l'agresseur et l'attaqué se sont mis dans ce cas par leurs actes tous les deux hors de la sphère du droit. Ils ne sont plus justiciables que devant la morale, et celle-ci les

condamne tous les deux. Tous deux ont agi d'après un sentiment plutôt brutal que moral. Mais le droit et la législation n'ont pas à s'enquérir des actes en tant qu'ils sont seulement immoraux, parce que, ainsi qu'il a été démontré, la morale est distincte du droit, seul objet de la législation.

Il faut donc attendre la disparition de ces actes d'agression et de défense violentes, du progrès de la raison humaine et des sentiments moraux. La législation doit seulement intervenir pour constater que la défense a été exercée dans les cas extrêmes où la vie était véritablement en péril; et à mesure que les législations, dans la partie pénale, montrent elles-mêmes plus de respect pour la personnalité humaine, elle sera aussi moins violée par les particuliers.

De la même manière que nous avons décidé la question du droit de légitime défense, il faut résoudre celle de la *légitimité des révolutions*.

Les peuples ont comme les individus, jusqu'à un certain point, le droit de défendre leur personnalité et leur liberté; cependant faire une révolution, c'est-à-dire un changement politique violent par la force physique, ce n'est pas non plus un droit, dans la vraie acception du mot. L'exercice d'un droit ne produit jamais un mal. Mais une révolution est, en elle-même, toujours un mal, inévitable peut-être, et aussi nécessaire que la guerre dans l'état actuel de la civilisation, mais que la raison commande de rendre aussi peu fréquent que possible. Faire une révolution n'est donc pas un droit naturel. C'est une affaire de conscience populaire; et dans tous les cas, ce ne sont que les révolutions faites par la majorité du peuple qui peuvent avoir d'heureux résultats, parce que c'est alors un signe que le peuple les désire véritablement et qu'il est mûr pour les changements qu'on veut opérer [1].

[1] On traite souvent dans le Droit naturel une autre question, mais qui sort

Après avoir déterminé les droits naturels fondamentaux qui peuvent être réclamés par tous les hommes indistinctement, nous avons à nous occuper d'un droit naturel plus spécial qui, à cause de son importance, mérite d'être développé plus en détail. C'est le *droit de propriété*.

complétement de la sphère du Droit et n'appartient qu'à la morale ; c'est celle de savoir si un homme, qui se trouve avec un autre dans le cas que l'un d'eux doive nécessairement périr pour donner à l'autre une chance de salut, a le droit, à l'effet de se conserver lui-même, de causer la mort de l'autre, quoique celui-ci n'ait fait aucun attentat contre sa vie. On suppose un naufrage :

Deux individus s'emparent d'une seule et même planche, qui ne peut en porter qu'un seul, en sorte que tous les deux doivent périr si l'un ne pousse pas l'autre dans la mer.

La solution de cette question n'est pas douteuse. Personne n'acquiert, dans aucune circonstance, le droit de sacrifier la vie d'un autre pour conserver la sienne.

Ce principe ne souffre pas d'exception. Il y a des collisions inévitables dans la vie des êtres finis et imparfaits, qui peuvent produire de grands malheurs; mais les malheurs doivent être préférés par un homme moral à des actes qui seraient des crimes.

CHAPITRE II.

DU DROIT PARTICULIER DE L'HOMME SUR LES CHOSES ET SPÉCIALEMENT DU DROIT DE PROPRIÉTÉ.

Réflexions préliminaires.

Le monde est organisé de manière que tous les êtres doués d'un principe d'âme et de vie poursuivent, soit instinctivement, soit rationnellement, le but qui est conforme à leur nature et aux dispositions ou facultés qu'elle renferme. La même progression qui existe dans la création des êtres se remarque également dans les buts pour lesquels ils ont été destinés. L'homme, l'être le plus élevé, dans lequel se concentrent synthétiquement toutes les perfections distribuées aux divers genres de créatures, est le but harmonique et absolu qui résume tous les buts relatifs des êtres inférieurs, et il remplit aussi une mission d'union et d'harmonisation dans tous les ordres de l'univers. Si la vie des êtres animés peut être représentée par une succession de sphères de plus en plus vastes, celle de l'homme enlace et domine toutes les autres. Mais dans cet enchaînement universel de la vie de tous les êtres, il est une loi qui veut que tous, étant bornés, s'approprient du milieu où ils vivent les moyens nécessaires pour l'accomplissement du but de leur existence. Cette appropriation se fait d'une double manière. D'un côté, les êtres qui subsistent en eux-mêmes et pour eux-mêmes, qui ne sont pas de purs attributs ou de

simples modes d'existence d'une substance ou d'un être plus général, s'approprient tout ce qui est dépourvu d'une vie et d'un but propres, qui n'est qu'une *chose;* d'un autre côté, tous les êtres vivants produisant, chacun selon sa nature spéciale, des choses qui servent également aux autres, tous doivent aussi s'approprier les œuvres, les produits qui sont le résultat de l'emploi des forces physiques ou spirituelles. L'homme qui poursuit le but le plus étendu, possède aussi la plus vaste faculté d'appropriation et d'assimilation. Mais le but harmonique de l'homme ne doit pas être destructif du but relatif des autres créatures; l'homme a le droit de subordonner à son but infini et absolu tout ce qui est une condition nécessaire pour l'accomplir; mais partout où son but peut coexister avec celui des êtres inférieurs, il est de son devoir non-seulement de le respecter, mais d'en aider la réalisation [1].

Mais l'homme, c'est l'humanité. Car les hommes particuliers sont les parties organiques de cet être collectif qui est leur prin-

[1] Plusieurs philosophes ont prétendu que les hommes n'avaient pas le droit de tuer les animaux. Mais, quoiqu'il soit difficile de prouver ce droit, il paraît pourtant que c'est, pour l'homme, une nécessité de son organisation. La nature même a doué l'homme de certains organes assimilateurs qui seraient à peu près inutiles s'il ne s'en servait pas pour se nourrir de chair animale. Il y a cependant eu plusieurs religions qui ont défendu de tuer les animaux et de se servir de leur chair. Cette défense a été observée par des peuples, ou au moins par certaines classes, sans péril pour la santé; mais il faut considérer que ces peuples se trouvent sous l'influence d'un climat fort chaud, qui exige une nourriture plutôt végétale qu'animale. Et d'un autre côté, l'habitude contraire contractée par d'autres peuples est devenue pour eux une nécessité physique dont ils ne pourraient que difficilement se défaire. Mais tant que l'existence des animaux se laisse concilier avec celle de l'homme, ils ont des droits à un traitement conforme à leur nature, c'est-à-dire à un traitement qui ne méconnaisse pas qu'ils sont des êtres doués de sensibilité et susceptibles de plaisir et de peine.

cipe de vie, la raison de leur unité, la source des sympathies qu'ils éprouvent entre eux, la loi d'assistance réciproque, de solidarité et de destinée commune. L'humanité est donc l'être du globe qui a la mission de s'approprier, par la science et par l'art, les *choses*, c'est-à-dire les éléments, les forces générales de la nature, les *produits* des êtres inférieurs et leurs *propriétés* qui sont nécessaires à son existence; et dans l'humanité, tous les hommes, dans les divers degrés de la sociabitilé, doivent se partager le travail social, échanger et s'approprier les produits physiques ou intellectuels qui ont été obtenus par l'emploi de leurs forces à la fois séparées et organiquement combinées.

L'humanité est donc le propriétaire suprême du globe; elle emploie à son but providentiel toutes les choses, tous les moyens de vie et de développement obtenus par l'activité des êtres vivants. Le rapport de l'humanité au globe, c'est-à-dire à l'ensemble des choses impersonnelles, est donc celui de propriétaire à propriété, d'ouvrier à instrument, de but à moyen. Mais cet arrangement final entre l'humanité et les autres domaines de l'existence ne peut pas être le produit du hasard; il révèle l'intelligence suprême et ordonnatrice de Dieu qui a soumis les choses aux personnes et qui a appelé l'humanité à répandre comme être harmonique l'ordre dans toutes les choses, à produire avec intelligence et avec amour les moyens nécessaires à ses buts généraux, et à les distribuer avec justice à tous les membres selon les buts particuliers qu'ils poursuivent avec leurs facultés.

Mais en concevant l'humanité collective comme étant, avant tout, le propriétaire et du globe et de tous les éléments de vie qui sont ensuite transformés par le travail, il faut encore se garder de la conception panthéistique d'après laquelle tous les hommes particuliers sont absorbés dans leur être et leur avoir par l'humanité, qui s'absorbe à son tour en Dieu. D'après cette conception, Dieu est le seul propriétaire, le seul

possesseur souverain de tout ce qui existe. L'humanité et les hommes particuliers, n'ayant pas en eux-mêmes un principe propre de vie, un principe indestructible de personnalité, n'étant, au contraire, que de purs modes d'existence de Dieu, des phases successives de son évolution, ne possèdent pas eux-mêmes, mais ils sont possédés; ils ne sont pas propriétaires, mais des propriétés de l'Être absolu. La doctrine panthéistique conduit ainsi nécessairement à une communauté absolue des biens entre tous les hommes. Mais cette conception, dont nous avons déjà plusieurs fois constaté l'erreur et les conséquences pernicieuses, est aussi réfutée, dans la question de la propriété, par le principe éternel d'individualité et de personnalité qui est inhérent à tout homme, et qui demande à recevoir aussi une consécration sociale par une propriété ou une sphère extérieure dont chacun puisse disposer pour les buts de sa vie. Mais, en rejetant la doctrine panthéistique, il ne faut pas moins repousser le principe de l'individualisme qui détruit les liens supérieurs entre l'homme et l'humanité, qui concentre l'individu sur lui-même et ne lui assigne pour but que de rechercher la plus grande somme de bien et de bonheur, et de se considérer, par conséquent, aussi comme le propriétaire absolu de tout ce dont il aura pu se rendre maître par l'emploi de ses forces et de ses facultés. Comme dans tous les problèmes fondamentaux, il faut aussi combiner, dans la question de la propriété, les deux points de vue principaux, celui de l'individualité personnelle de chaque homme et celui de l'humanité, comme être collectif, représenté par les divers degrés de la sociabilité humaine, la famille, la commune, la nation, enfin par l'humanité du globe entier. La propriété est donc une question complexe, elle se compose de deux éléments, d'un élément *personnel*, et d'un élément *social*, humanitaire. C'est en combinant ces deux points de vue qu'on peut comprendre l'histoire de la

propriété, son organisation actuelle et les modifications qui doivent se préparer pour l'avenir. On pénétrera plus profondément dans l'esprit de l'histoire, parce qu'on comprendra comment les grandes idées sociales, humanitaires, les idées nouvelles dans la morale, la religion et la politique, ont dû nécessairement modifier la propriété; on se rendra compte de l'organisation actuelle parce qu'on pourra mieux juger dans quelle mesure le principe social et le principe individuel y sont satisfaits, et on concevra sous l'influence de quelles idées et par quels moyens la propriété pourra recevoir des modifications ou des transformations dans l'avenir. Pour traiter complétement la question de la propriété, nous devons donc l'envisager, d'abord d'après les principes généraux, ensuite dans son développement historique, et en dernier lieu dans son côté pratique et politique. Car sur la base générale peuvent s'établir dans la vie des peuples des *différences* et des *modifications nécessitées par leur culture à diverses époques de leur développement.* On ne saurait donc pas décider par le droit naturel seul, si l'assiette de la propriété, telle qu'elle existe chez un peuple à une certaine époque, est bonne ou mauvaise, parce qu'il faut aussi faire entrer dans cette appréciation l'examen du degré de culture d'un peuple à cette époque; et la différence de culture peut légitimer des différences dans l'organisation de la propriété. Il ne faut donc pas oublier que la question de la propriété est une question de *droit*, d'*histoire* et de *politique* en même temps. Et, pour que cette question soit bien comprise, il faut indiquer au moins les points de vue principaux sous lesquels la propriété doit être considérée dans la réalité de la vie sociale.

L'examen de la question de la propriété se divise donc en trois parties.

La première comprend la théorie générale et rationnelle de la propriété.

La deuxième donne un aperçu philosophique sur son développement historique.

La troisième contient des considérations politiques sur son organisation actuelle et sur les modifications dont elle est susceptible.

PREMIÈRE PARTIE.

THÉORIE GÉNÉRALE OU RATIONNELLE DE LA PROPRIÉTÉ.

La théorie générale embrasse les questions suivantes :

1° Que faut-il entendre par propriété? et combien y a-t-il de genres de propriété?

2° Sur quoi se fonde le droit de propriété? — Examen des doctrines basées sur d'autres principes.

3° Quels sont les droits particuliers qui se rapportent au droit de propriété? ou de la possession, de l'usage, de l'usufruit et des servitudes.

4° Quelles sont les choses qui peuvent être possédées en propre?

5° Peut-on séparer, en droit naturel, les modes d'acquisition du titre sur lequel la propriété se fonde?

6° Quelle est la durée de la propriété?

§ I.

De la propriété en général et de ses différentes espèces.

Le premier point consiste à déterminer ce qu'il faut entendre par propriété, et quels sont ses différents genres.

D'abord, il faut déterminer la notion générale de propriété et

ensuite bien distinguer entre *propriété de droit* et *droit de propriété,* distinction qu'en général les auteurs observent très-peu, quoiqu'elle soit très-importante.

Il est évident que la notion de propriété est bien plus générale que la notion de droit. Car tout ce qui est propriété ne rentre pas dans le domaine du droit.

Propriété, en général, est ce qui est inhérent comme qualité à une chose, et ces qualités peuvent être physiques ou intellectuelles. C'est ainsi qu'on dit qu'un objet a telle ou telle propriété. En ce sens l'homme a en propre ses facultés, ses forces, ses organes. Mais cette notion est trop large. En droit on ne peut appeler propriété qu'une *chose ayant des qualités qui la rendent propre à satisfaire directement ou indirectement quelques-uns des besoins de l'homme.* En d'autres termes, propriété est la chose qui est un moyen ou une condition de conservation et de développement de la vie humaine. C'est en cela que consiste la *propriété de droit* ou la *propriété juridique,* qu'il faut distinguer de toute autre espèce de propriété. Les connaissances qu'un homme peut avoir acquises et qui lui appartiennent, constituent aussi une propriété, mais qui n'est qu'*intellectuelle,* et qui, comme telle, n'entre pas dans le domaine du droit. Seulement quand ces connaissances ont été manifestées, publiées d'une manière quelconque, et qu'elles entrent dans le domaine public, elles deviennent un moyen de développement pour la vie sociale, et le droit doit également régler les effets de cette propriété.

Il y a encore un autre genre de propriété qu'on peut appeler propriété *morale.* Par exemple l'estime, l'honneur, l'amour même, sont une propriété morale. Mais les atteintes portées à cette espèce de propriété ne sont pas punies, et ne doivent pas être punies par le droit, tant qu'il n'en résulte pas d'effets extérieurs susceptibles d'être constatés; par exemple, l'adultère. Il en est de même des autres qualités morales, de l'honneur, de

l'estime; ce sont aussi de véritables propriétés, mais des propriétés morales qui ne rentrent point comme telles dans le domaine du droit, dont le droit doit pourtant garantir l'inviolabilité et le respect extérieurs.

On peut donc établir *trois* genres principaux de propriété. La propriété *intellectuelle*, la propriété *morale* et la propriété *juridique* ou *de droit*.

La dernière concerne tout ce qui est moyen, condition extérieure pour le développement physique et intellectuel de l'homme. La propriété juridique se distingue des autres en ce qu'elle porte un caractère *extérieur* consistant dans les conditions du développement; conditions qui peuvent être déterminées et reconnues sans qu'on se transporte sur le terrain de la morale.

Les autres propriétés sont intérieures. Elles peuvent exister sans produire des effets externes. Un homme peut avoir acquis beaucoup de connaissances, posséder des secrets qui sont sa propriété, sans les manifester. Mais c'est par cette raison que la société ne peut pas donner à ces propriétés intimes la garantie qu'elle assure toujours à la propriété juridique.

Enfin il faut encore distinguer entre la propriété de droit ou juridique et le droit de propriété.

Dans tous les temps et dans toutes les situations, l'homme a possédé une propriété quelconque, quoique généralement on ne lui donne pas ce nom. Car sans propriété, c'est-à-dire sans moyens d'existence, moyens qui constituent la propriété, l'homme ne pourrait vivre; la vie même est la preuve de l'existence d'une propriété. Mais cette propriété, qui a toujours existé, même dans l'état sauvage, a été plus ou moins étendue, plus ou moins fondée sur les principes de la justice. La répartition des moyens d'existence et de développement peut ne pas être conforme au droit, c'est-à-dire en rapport

avec le but, proportionnée aux besoins de chaque homme, et les manières dont la propriété est acquise peuvent être très-différentes et même contraires aux principes de la justice naturelle. Il s'agit donc de fonder la propriété sur les principes de la justice, et c'est en cela que consiste le *droit de propriété*.

Ainsi, pour nous résumer, la propriété de droit est la propriété manifestée extérieurement, par un ensemble de moyens nécessaires à la vie physique et intellectuelle ; le droit de propriété est le droit que chacun possède, conformément au principe éternel de justice, à une propriété suffisante à la réalisation de sa destinée.

§ II.

Du droit de propriété.

Pour déterminer le *droit* de propriété, il faut se rappeler que le droit, en général, consiste dans l'ensemble des conditions nécessaires pour le développement physique et spirituel de l'homme, en tant que ces conditions sont dépendantes de la volonté humaine. Mais, de ce qui a été dit précédemment sur la notion de la propriété, il s'ensuivrait que la notion de la propriété est au fond la même que celle du droit ; car la propriété consiste aussi dans les *moyens propres à satisfaire les besoins fondés dans la nature de l'homme,* et ces besoins sont provoqués par la nécessité de son développement physique et intellectuel. Cependant, malgré ce point d'identité, il y a aussi une différence essentielle entre ces deux notions.

D'abord le droit exprime seulement le rapport *général* et *idéel* entre l'homme et les moyens nécessaires à son développement rationnel. La propriété, au contraire, exprime la *réalisation* de ce rapport, c'est-à-dire la conjonction réelle des choses avec la personnalité humaine, de manière que celle-ci peut s'en servir

immédiatement. On peut avoir des droits à des choses, sans que ces droits soient réalisés, sans posséder déjà ces choses pour les approprier aux besoins sur lesquels les droits se fondent. Ainsi la notion du droit est plus générale que celle de la propriété juridique. Mais il est vrai, et c'est même une preuve de la justesse de la notion que nous avons donnée du droit, la propriété est une expression, un résultat du droit. On peut dire, en parlant rigoureusement, que la *propriété* juridique est la *réalisation du droit pour une personne particulière.*

La propriété est donc le droit particulier de chacun, la réalisation de son droit propre. Ce qui est dû individuellement à chaque homme est ce qui est *son* droit, le *sien,* sa propriété. La définition exacte de la propriété juridique est donc celle-ci : *La propriété est la réalisation de l'ensemble des moyens et conditions nécessaires pour le développement soit physique soit spirituel de chaque individu, dans la quantité et la qualité conformes à ses besoins rationnels.*

Dans cette définition, on voit que la propriété n'est pas seulement fondée en droit, mais qu'elle exprime le droit même, parce qu'elle en est une application particulière à la sphère individuelle de chaque personne. La propriété a donc avec le droit le même fondement; elle est basée sur les besoins de l'homme tels qu'ils résultent des différents buts rationnels qu'il poursuit par son développement. Chaque homme, quelle que soit sa vocation ou le but qu'il poursuit, qu'il soit religieux, scientifique ou industriel, etc., doit avoir une propriété proportionnée à ses besoins, qui résultent, d'un côté, de sa nature humaine en général, et, d'un autre côté, de la vocation particulière qu'il a embrassée. La propriété est donc, pour chaque homme, une condition de sa vie et de son développement, et comme il est vrai que l'homme doit se développer dans toutes ses facultés; il est juste aussi qu'il possède une propriété proportionnée à ses

besoins. Il n'y a pas d'autre base, d'autre raison pour la propriété.

La propriété est ainsi l'application du droit particulier de chacun aux choses qui sont les moyens de son existence et de son développement. Après avoir déterminé en quoi consiste la propriété juridique, il s'agit de considérer le *droit de propriété.*

Comme la propriété est le droit réalisé de chacun, le *droit de propriété* exprime évidemment un droit pour la réalisation d'un droit, c'est-à-dire le droit de propriété renferme et implique les conditions sous lesquelles une personne peut prétendre à ce qu'une propriété lui soit donnée dans la mesure de ses besoins, justifiés par le but rationnel qu'il poursuit.

Le droit de propriété renferme donc les conditions et les moyens pour l'*obtention*, le *maintien* et l'*emploi* de la propriété, et contient en même temps les *actions* judiciaires données à la personne compétente, soit pour l'*obtention*, soit pour la *récupération* ou la *revendication*, soit pour l'*usage* de la propriété.

Le droit de propriété renferme donc un *double droit.* C'est pour ainsi dire le droit à la seconde puissance; car il a été démontré que la propriété elle-même exprime déjà un droit, le droit propre de chacun; le droit de propriété est donc le droit à un droit, c'est-à-dire, un droit à l'obtention, à la protection, et à l'emploi de ce droit propre qui constitue la propriété.

La distinction entre la propriété juridique et le droit de propriété est donc essentielle et importante pour l'application.

Il s'agit maintenant de préciser plus en détail la notion de la propriété et du droit de propriété. Comme la propriété n'est pas seulement basée sur le droit, mais exprime le droit même en tant qu'il s'applique à une personne particulière, la propriété participe nécessairement à tous les caractères du droit. Elle a le même fondement que le droit, et le même but. La propriété

est donc fondée dans la nature de l'homme, dans son but rationnel, dans les besoins physiques et intellectuels qui se font sentir successivement et qu'elle est destinée à satisfaire. Et il n'y a pas d'autre raison, d'autre titre et d'autre but pour l'existence de la propriété. Mais comme cette raison est commune à tous les hommes, il doit y avoir une propriété pour tous les hommes indistinctement.

Les limites du droit propre sont aussi les limites de la propriété; et comme le droit propre de chacun se borne à l'ensemble des conditions nécessaires à son développement rationnel tant physique que spirituel, chacun, d'après le droit naturel, ne peut prétendre qu'à une propriété suffisante pour les besoins qui résultent de la nécessité de ce développement.

Le titre de propriété est ainsi constitué pour chacun par ses besoins rationnels; lorsque ces besoins sont satisfaits, et en tant qu'ils sont satisfaits, le titre s'éteint en droit naturel; il n'y a donc pas d'autre raison pour la propriété, que la variété des buts et des besoins de la nature humaine. Comme ces buts physiques et spirituels sont donnés primitivement dans la nature humaine, la propriété doit être considérée comme un *droit primitif* et *absolu*, et non pas comme un droit conditionnel ou hypothétique. Car aucun acte n'est nécessaire de la part d'une personne pour acquérir le droit de propriété.

La propriété résulte immédiatement de la nature de l'homme. Ce ne sont pas des actes particuliers comme l'occupation, la convention, etc., qui constituent le titre de propriété. Il suffit d'être homme pour avoir droit à une propriété.

Nous voyons ainsi que la propriété a sa source dans la personnalité et les buts rationnels qu'elle tend à réaliser. Cette origine explique aussi pourquoi la propriété est entourée de garanties sociales chez les peuples où la personnalité humaine est respectée, et pourquoi les peuples européens et chrétiens ont

acquis une si grande supériorité sur les peuples orientaux.

Après avoir établi la doctrine générale de la propriété, telle qu'elle découle du principe du droit, nous avons à *examiner les théories opposées* qui partent d'un principe différent, mais qui toutes se ressemblent, en ce qu'elles ne considèrent pas la propriété comme un droit résultant immédiatement de la nature humaine, mais comme le produit d'un acte quelconque de la volonté ou de l'activité humaine, tels, par exemple, que l'*occupation*, la *spécification* et la *convention*. Mais d'après ce qui a été dit sur le caractère des droits *primitifs* ou *naturels par excellence*, il est évident que toutes ces théories ne regardent pas la propriété comme un droit naturel, mais comme un droit dérivé, secondaire, hypothétique, qui n'existe que dans la supposition de certains actes de l'homme ou de la société humaine. D'après notre théorie, au contraire, la propriété est un droit naturel primitif, et quelle que soit la nature de cette propriété, la *base* s'en découvre dans le droit naturel, et doit seulement recevoir diverses modifications dans la vie sociale. Il s'agit donc d'examiner si les actes indiqués par les théories opposées peuvent constituer la raison ou le fondement de la propriété.

I. *Exposition et réfutation de la théorie qui fonde le droit de propriété sur l'occupation.*

L'*occupation* des choses qui n'ont pas de maître a été considérée généralement et le plus anciennement comme le principal titre qui confère la propriété.

Les jurisconsultes romains avaient de bonne heure admis ce principe dans leurs décisions, et la compilation de Justinien le consacre comme une disposition législative [1].

[1] *Quod enim nullius est id ratione naturali occupanti conceditur.* Dig., liv. 41, tit. 1, fr. 3.

On croyait donc que c'était la raison naturelle qui avait établi ce principe, et telle a été l'opinion de presque tous les auteurs qui ont écrit sur la propriété[1].

Toutefois beaucoup de jurisconsultes, et principalement ceux des trois derniers siècles, qui ont établi ce principe, ne l'ont pas considéré comme suffisant à lui seul pour conférer à une personne l'usage exclusif d'une chose. Ils ont remarqué avec raison qu'il fallait encore que les autres personnes qui n'avaient pas occupé la chose, fussent tenues à reconnaître et à respecter la possession acquise au moyen de l'occupation. Pour justifier cette obligation, on a d'abord supposé qu'à l'origine tous les hommes avaient eu un droit égal à toutes les choses, mais que pour posséder les choses en propre, tous étaient *convenus tacitement* entre eux de renoncer, chacun pour sa part, à ce droit universel sur toutes les choses, à condition que tous reconnussent comme propriété exclusive la partie de la terre qu'une personne aurait occupée la première.

En examinant cette doctrine, qui fonde la propriété sur l'occupation, il faut d'abord remarquer qu'elle confond la question du principe ou du *droit* de propriété avec celle de son origine *historique*. Il est certain que la propriété foncière doit en général son origine à l'occupation que les hommes ont faite du sol et des choses matérielles; mais le fait seul de l'occupation d'une chose ne peut pas constituer le droit de propriété, et, dans la réalité, cette première occupation n'a jamais été respectée. Car toujours les hommes qui sont entrés les premiers dans un pays non habité, ont été forcés, malgré leur désir contraire, de le partager avec de nouveaux venus, assez forts pour faire valoir

[1] Grotius, de Jure belli et pacis, liv. 2, chap. 2; Puffendorf, de Jure naturæ et gentium, tit. 4, chap. 6. Blackstone, dans son commentaire sur les lois anglaises.

leurs prétentions. Selon la théorie de l'occupation, ce serait donc en dernier lieu la force, plutôt que la première occupation, qui devrait être considérée comme principe et titre de la propriété; mais la force ne peut pas créer le droit. Les partisans de cette doctrine ont senti eux-mêmes que le seul fait matériel de l'occupation ne pouvait pas obliger des tierces personnes à cet assentiment et à ce respect pour la chose occupée, respect sans lequel la propriété n'existe pas. Par cette raison, ils ont dû imaginer l'hypothèse d'une convention générale faite entre les hommes au commencement de la société, convention qui cependant n'a jamais été faite ni expressément, ni tacitement. Dans les premiers temps, la force seule pouvait faire respecter l'occupation. Il est vrai, à une époque de civilisation plus avancée, où certains principes du droit des gens ont été reconnus par les peuples cultivés, on a admis dans le droit public le principe de première occupation comme moyen d'acquérir la propriété. Mais dans les premiers temps un tel principe n'a été reconnu par aucune convention ni expresse, ni tacite. L'hypothèse d'une convention faite entre les hommes pour se garantir réciproquement la possession d'une chose occupée, est donc premièrement fausse, et ensuite elle n'explique rien. Car, dans le cas même qu'on pût raisonnablement admettre une convention expresse ou tacite, il faudrait encore qu'elle fût renouvelée sans cesse par les descendants des premiers contractants. Un contrat n'est obligatoire que pour les personnes entre lesquelles il est passé. Il ne peut obliger des tiers et moins encore les générations à venir. Et ce serait presque insulter au malheur que de supposer que les millions d'hommes qui vivent dans la misère aient volontairement renoncé au droit qu'ils avaient originairement sur toutes les choses.

On voit donc qu'en confondant ainsi la question du droit de propriété avec celle de son origine historique, on est obligé

d'avoir recours à une hypothèse qui augmente les difficultés, au lieu de les résoudre.

De plus, indépendamment de cette erreur historique, le fait de l'occupation ne saurait jamais constituer le juste titre de la propriété. Autrement il faudrait admettre que le *hasard* pût être la source du droit. Car la première occupation n'est qu'un événement amené par des circonstances fortuites qui auraient pu aussi bien favoriser un autre. Encore ne saurait-on pas admettre qu'un tel hasard pût rendre un individu maître d'une quantité d'objets dont il n'a nul besoin, et qui seraient plus justement employés, s'ils étaient partagés entre plusieurs personnes.

Chaque droit a ses limites; il est limité par les droits analogues de tous les membres d'une société. Mais le fait de l'occupation ne contient aucune restriction. D'après ce principe, un seul individu pourrait devenir le maître de tout un continent, et prétendre à en exclure tous les autres, prétention que le bon sens n'a jamais admise.

En dernier lieu, l'occupation considérée comme constituant le droit de propriété n'est presque plus susceptible d'aucune application dans notre temps. Aujourd'hui il n'y a plus guère de choses non occupées, de sorte que si l'occupation était la seule source de la propriété, il n'y aurait plus moyen d'en acquérir. Car chez les peuples civilisés, c'est aujourd'hui l'État qui se considère comme le propriétaire des choses non occupées.

L'occupation seule, quand elle n'a pas été suivie de l'appropriation par le travail ou l'industrie humaine, a été rarement reconnue comme un titre de propriété. Et comme la terre est destinée non pas à être seulement occupée, mais à être travaillée, à être transformée par l'industrie, les peuples plus avancés dans la culture ont eu raison de ne pas reconnaître aux

hordes sauvages qui peuplent un territoire un droit absolu de propriété, à cause d'une occupation vagabonde qui n'a pris aucune racine dans la terre. Sans doute, il est du devoir des peuples civilisés, non pas d'extirper les peuples sauvages, mais de les initier à la culture. Mais le principe général veut que la terre soit à celui qui la sait cultiver; c'est la prescription de la raison et la volonté de Dieu.

La doctrine de l'occupation est donc fausse au fond, et sans valeur pratique.

II. *Exposition et examen de la théorie qui fonde le droit de propriété sur le travail, ou sur la transformation et la spécification des choses par le travail.*

Dans les temps modernes où l'on a accordé plus de valeur, de respect et de garantie au travail et à l'industrie, plusieurs auteurs ont abandonné l'ancienne doctrine de l'occupation, et ont cherché le titre de la propriété et son origine dans le travail ou l'industrie qu'une personne a dépensée à une chose, et par laquelle elle lui a imprimé, pour ainsi dire, le cachet de sa personnalité, en la transformant, en l'utilisant pour ses besoins.

Cette doctrine, appelée aussi celle de l'*appropriation* des choses par le travail, est sans doute plus rationnelle que celle de l'occupation. Elle dégage la question de la propriété des hypothèses gratuites, des fictions inutiles d'un premier état naturel, et d'une convention subséquente; et, au lieu de faire dépendre l'établissement de la propriété de la décision du hasard, elle la fonde au contraire sur un fait constant et qui subsiste toujours et partout : l'*activité de l'homme*. Néanmoins cette doctrine n'indique pas encore la véritable raison de la propriété. Ceux qui la défendent disent que la non-reconnaissance ou la lésion d'une

chose transformée par le travail d'un autre, serait une atteinte portée à la personnalité de l'homme, et indiquerait un mépris du droit que chacun possède de faire tout ce qui ne nuit pas aux intérêts des tiers; que ne pas reconnaître une propriété ainsi acquise serait méconnaître la personne dans son œuvre, exécutée sans préjudice pour les autres. Mais ce raisonnement se montre, sous plusieurs rapports, erroné. D'abord il ne saurait s'appliquer qu'à la première époque de l'histoire des peuples, où il y avait encore un grand nombre de choses que personne ne s'était appropriées par le travail. C'est dans ces temps seulement qu'une telle appropriation pouvait constituer un titre de la propriété. Mais cette théorie présuppose ainsi une époque où les choses n'étaient pas encore occupées; seulement, au lieu de faire dériver le titre ou le droit de propriété de l'occupation, elle ne regarde l'occupation que comme le *premier fait matériel,* par lequel une personne se met dans la possession d'une chose, fait qu'elle considère cependant comme insuffisant si la chose occupée n'est ensuite *transformée par le travail.* Mais c'est parce que cette théorie présuppose aussi un état de non-occupation des choses, qu'elle est également peu susceptible d'application actuelle; car il est évident qu'aujourd'hui, par le seul fait de la transformation d'une chose, personne ne devient plus propriétaire. On pourrait s'approprier autrement bien des matières premières non encore travaillées.

Ainsi donc le travail ou l'industrie ne suffisent pas pour constituer le droit de propriété. Une condition préliminaire est que la chose qu'on transforme n'appartienne pas à un maître. Or, c'est là où se trouve la question de la propriété. Le propriétaire seul a le droit de transformer une chose selon ses besoins. La transformation ne crée donc pas la propriété, elle la *présuppose.* Mais en admettant même qu'en s'emparant d'une matière pour la transformer on ne fasse tort à personne, on ne

peut cependant pas admettre que tout ce que l'homme est capable de transformer, devienne justement sa propriété. Car, en supposant un terrain qu'un seul homme suffit à cultiver, mais produisant des fruits dont trois hommes peuvent vivre; et en supposant qu'une agrégation d'hommes existe dans cette proportion d'un à trois dans tout un pays, il serait injuste assurément que la troisième partie des membres de la société, en se prévalant du travail et de l'industrie, pût prétendre posséder seule en propre tous les terrains et toutes les industries, et faire dépendre la vie des deux autres parties de sa bonne volonté. On voit donc que le droit de propriété implique toujours une juste limitation de la propriété d'après le nombre et les besoins de ceux qui sont destinés par la nature à vivre ensemble sur un terrain [1].

Cette limitation nécessaire ne se laisse reconnaître ni par l'occupation, ni par la transformation, et par conséquent ces deux faits ne peuvent pas constituer le titre ou le droit de propriété.

Mais bien que le travail ne soit pas la source du droit de propriété, il en est un des éléments les plus importants, et il est généralement une des conditions essentielles pour l'acquérir. Ceux qui sont en état de travailler, soit de l'esprit, soit du corps, y sont tenus, pour avoir droit à une propriété. Car une société rationnellement organisée ne peut pas permettre l'oisiveté, elle doit exiger que chaque membre se voue à l'un ou à l'autre but social, qu'il choisisse une profession dans l'ordre intellectuel, moral ou industriel; mais, d'un autre côté, chaque membre peut aussi demander que la société vienne à la rencontre de ses

[1] Telle est aussi l'opinion de M. Warnkœnig; *voy*. Doctrina juris philosophica, p. 121. M. Warnkœnig oppose à la théorie de l'*occupation*, comme à celle de la *spécification*, à peu près les mêmes arguments qu'on trouve dans notre exposition.

facultés d'action, qu'elle lui présente des travaux intellectuels ou physiques par l'exécution desquels il puisse satisfaire à l'une des conditions nécessaires pour acquérir la propriété. La condition qui est à remplir de la part de l'individu implique donc une obligation de la part de la société. Mais le droit au travail qu'il faut reconnaître à chaque personne capable, présuppose l'organisation même du travail, et celle-ci, à son tour, est impossible sans une organisation sociale dans laquelle tout le travail social, dans les divers domaines, s'accomplisse, non pas selon l'arbitraire individuel, mais d'après des principes généraux synthétiques. Aussi longtemps que les véritables lois du travail social, qui font la juste part à la liberté individuelle et à l'intervention des autorités sociales, n'auront pas été découvertes, le droit au travail subsistera en principe, mais ne pourra pas être réalisé en fait.

Comme le travail est une émanation de l'homme qui imprime par là aux choses le cachet de sa personnalité, nous voyons aussi que le travail participe généralement au respect qui entoure la personnalité humaine. L'homme respecte instinctivement l'homme partout où il rencontre ses traces. On est naturellement disposé à reconnaître comme propriété inviolable les objets qui sont le produit de l'activité humaine. C'est ainsi que, même dans la guerre, on respecte plus les villes, les œuvres de l'industrie humaine, que les champs, qu'on considère plus comme l'ouvrage de la nature. De là vient aussi l'horreur qu'inspirent les dévastations exercées sur les œuvres de l'art.

Mais malgré la liaison intime qui existe entre le travail et la personnalité humaine, le travail peut être une condition, mais il n'est pas la source de la propriété [1].

[1] M. Rey, dans sa « *Théorie et pratique de la science sociale,* » Paris, Prudhomme, libraire, 1842; ouvrage qui indique beaucoup de réformes utiles et praticables, dit avec raison, en envisageant la théorie du travail dans des conséquences sociales : « Le principe, que les produits du travail

III. *Exposition et examen de la théorie qui fait dériver le droit de propriété, soit de la loi, soit d'une convention.*

Une nouvelle théorie sur le droit de propriété a été établie par ceux qui, en regardant avec raison l'acte *isolé* d'une seule

appartiennent exclusivement à celui qui les a créés, conduit directement aux conséquences suivantes :

« L'enfant, le vieillard, l'invalide qui ne produisent absolument rien, n'ont droit à aucune espèce de produits. L'homme infirme, mou ou maladroit, n'aura que la faible quantité de produits qu'il aura créés. Le grand nombre des hommes aura une part moyenne dans la richesse sociale. L'homme bien portant, fort, actif ou adroit, aura une plus forte part dans ces richesses. Enfin, l'homme de talent ou de génie aura la part la plus large dans les biens de ce monde. D'où ces autres conséquences, que quelques hommes seraient condamnés à mourir de faim, d'autres à traîner leur triste existence au milieu des privations et de la misère ; que le grand nombre pourrait se procurer le nécessaire ; et enfin que quelques hommes privilégiés par la nature, vivraient les uns dans l'aisance, les autres au milieu des richesses ou même d'un luxe fastueux... Mais ont-ils mérité, les uns leur malheur, les autres leurs jouissances ? Évidemment non ; c'est du hasard d'une organisation heureuse ou malheureuse que les hommes tiennent leurs qualités bonnes ou mauvaises. L'homme fort et adroit qui, dans une journée, fera sortir de ses mains cent produits utiles, n'a pas intrinsèquement plus de mérite que l'homme faible et maladroit qui n'aura pu en créer qu'un seul. Celui-ci a payé de sa personne autant que celui-là ; la somme des fatigues est la même des deux côtés, ou plutôt, c'est l'homme faible et maladroit qui se sera livré au labeur le plus rude. L'homme de génie qui a si prodigieusement multiplié la puissance humaine par les machines à vapeur, n'a pas mené une existence plus laborieuse que l'homme dont toute la vie s'est consumée à tourner le robinet de l'une de ses machines, ou à faire des têtes d'épingles... Pourquoi ajouterait-on les privations matérielles de la misère à cette vie ennuyée et pénible des hommes les moins propres au travail, et pourquoi comblerait-on de richesses les hommes qui se sont complu dans leurs œuvres, qui ont ressenti des joies dans l'enfantement

personne manifesté soit par l'occupation soit par la transformation, comme insuffisant pour constituer des obligations de la part des autres, et par conséquent comme ne pouvant procurer le respect et la garantie à la chose occupée ou transformée, ont cherché le fondement de la propriété dans des actes qui seuls peuvent être considérés comme constituant des obligations *générales*. Ces actes sont la *convention* et la *loi*. Ces deux actes peuvent être identiques, et ils se confondent dans les sociétés où les lois sont véritablement l'expression de la volonté générale et où par conséquent le peuple lui-même est indirectement ou directement le législateur. Chaque loi est alors une vraie convention entre tous. Mais ces deux actes peuvent être aussi différents, comme ils le sont dans les États non constitutionnels et non démocratiques. Il faut, par conséquent, considérer chacun de ces actes spécialement, pour voir s'il peut être le titre de la propriété.

A. *Théorie qui fait dériver la propriété de la loi.*

Le premier qui fait dériver la propriété de la loi est Montesquieu [1]. Mais il donne à cette opinion très-peu de développements, qui du reste n'entraient pas dans le plan de son ouvrage; admettant avec Grotius et Puffendorf un premier *état naturel* dans lequel tous les biens aient été communs, il dit : « Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle pour

de leurs grandes idées, et qui ont recueilli des honneurs et de la gloire? » L'auteur veut par conséquent modifier le droit de travail, principe secondaire, par un principe supérieur, par la loi morale; mais comme il fait consister cette loi, ce qui est une erreur fondamentale de son ouvrage, dans l'intérêt bien entendu, il n'obtiendra jamais ce *dévouement* qu'il reconnaît être une condition de l'existence sociale.

[1] Dans son *Esprit des lois*, liv. 26, chap. 15.

vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles. Les premières lois leur acquirent la liberté, les secondes la propriété. »

Avant de passer à l'examen de ce système, il est bon de connaître les opinions analogues exposées par d'autres écrivains.

Bentham, le jurisconsulte spéculatif qui, dans les derniers temps, a montré le plus d'indépendance et d'originalité dans ses doctrines, a cependant très-peu approfondi la question de la propriété. Et, ce qui est singulier, lui qui, dans les autres théories, est clair et précis, est, sur la question de la propriété, d'une obscurité presque recherchée. L'idée fondamentale, savoir, que la propriété n'est que le résultat de la loi, est cependant expressément et nettement exprimée; mais la démonstration de cette idée manque de précision et de développement.

Il dit dans son *Traité de législation* [1] : « Pour mieux faire sentir le bienfait de la loi, cherchons à nous faire une idée nette de la propriété. Nous verrons qu'il n'y a *point de propriété naturelle*, qu'elle est uniquement l'ouvrage de la loi. La propriété n'est qu'une base d'attente, l'attente de retirer certains avantages de la chose qu'on dit posséder en conséquence des rapports où l'on est déjà placé vis-à-vis d'elle. Il n'y a point de peinture, point de traits visibles qui puissent exprimer ce rapport qui constitue la propriété; c'est qu'il n'est pas matériel, mais métaphysique; il appartient tout entier à la conception. »

« L'idée de la propriété consiste dans une attente établie, dans la persuasion de pouvoir retirer tel ou tel avantage, selon la nature du cas. Or cette persuasion, cette attente ne peut être que l'ouvrage de la loi. Je ne puis compter sur la jouissance de ce que je regarde comme mien, que sur les promesses de la loi qui me la garantit. »

[1] Tome II, page 53. (Édit. de Bruxelles.)

« La propriété et la loi sont nées ensemble et mourront ensemble. Avant les lois point de propriété; ôtez les lois, toute propriété cesse. »

Selon Montesquieu et Bentham, c'est donc la *loi* civile qui est la source de la propriété. Et par *loi* ils entendent ici tous deux la déclaration d'un pouvoir politique investi de la fonction législative. Mais si la propriété ne résulte pas immédiatement de la nature de l'homme, si elle n'est qu'un pur effet de la loi entendue dans le sens que le veulent Montesquieu et Bentham, la propriété devient une chose exposée aux décisions les plus arbitraires. Si les décrets de la puissance législative constituent seuls la propriété, on ne peut plus distinguer entre l'organisation juste et injuste de la propriété, car alors toutes les lois, dans tous les pays, imprimeraient à la propriété le même caractère légal; toutes seraient donc également justes, il n'y aurait pas de différence par rapport à la justice entre la manière dont la propriété est réglée par le code Napoléon et les décrets de l'empereur de Turquie. Tout pouvoir, quel qu'il soit, aura le droit de régler la propriété de ses sujets comme bon lui semble, d'y porter des atteintes, soit pour le profit du gouvernement, soit pour favoriser les uns aux dépens des autres.

Mais de même que la conscience vulgaire distingue entre le droit et la loi, de même elle reconnaît une différence entre une juste et une injuste organisation de la propriété, faite par la loi. L'erreur de Montesquieu et de Bentham est un résultat de cette doctrine qui ne reconnaît pas des droits indépendants de la loi, des droits donnés par la nature même de l'homme; doctrine qui fait dériver les droits de la loi, au lieu de considérer la loi seulement comme l'expression, la reconnaissance et la garantie des droits. Bentham, il est vrai, a justement remarqué que la propriété n'exprime pas un rapport purement matériel entre l'homme et une chose, mais un rapport intellectuel, parce que

la propriété n'est pas seulement un fait du moment, mais qu'elle s'étend dans l'avenir, et que c'est la jouissance dans cet avenir qui demande une garantie. Cette garantie, il est vrai, ne peut venir que de l'acte qui impose l'obligation du respect à tous les membres de la société, et ce caractère obligatoire se trouve dans une *loi*. Mais autre chose est de *reconnaître* et de garantir, autre chose de *constituer* un droit. Le droit de propriété ne peut pas être donné par la loi, parce que le Droit doit être indépendant de l'arbitraire; la loi peut et doit seulement reconnaître et garantir la propriété justement acquise et existant dans ses justes limites.

La plupart des jurisconsultes, et surtout les jurisconsultes français et anglais qui, dans les derniers temps, ont écrit sur la propriété, ou commenté les dispositions du Code civil sur la propriété, partagent, en général, les idées erronées de Montesquieu et de Bentham, et considèrent la loi comme source de la propriété [1].

B. *Théorie qui fonde la propriété sur une convention.*

L'autre branche de la doctrine générale qui fonde le droit de propriété sur un acte général obligatoire pour tous, fait dériver le droit de propriété non de la loi, mais d'une *convention* ou de la volonté générale des membres de la société, convention qui, selon quelques-uns, a été faite dans le passé, et qui, selon d'autres, est encore un acte à faire dans l'avenir.

Cette théorie a été, dans les derniers temps, développée principalement par *Kant*, et a été adoptée par la plupart des auteurs qui, en Allemagne, ont écrit après lui sur le droit naturel et la propriété.

[1] Toullier, *Droit civil français*, vol. II, § 64.

Kant fit remarquer, avec raison, que les actes isolés d'un homme, tels que l'occupation et la spécification, ne peuvent pas constituer le droit de propriété, parce que la propriété est une chose qui implique de la part de tous les membres de la société des obligations négatives, celle, par exemple, de ne pas y porter atteinte, et parce que les obligations personnelles doivent toujours être le résultat d'un consentement mutuel appelé convention. Toutefois Kant regarde la spécification comme l'acte préparatoire pour l'établissement de la propriété; il fait seulement dépendre la reconnaissance et la garantie de la propriété ainsi acquise du consentement mutuel. Il appelle la chose tant qu'elle a été simplement spécifiée, *propriété provisoire*. La propriété *définitive* n'est donnée que par la convention de tous les membres de la société.

Cette propriété définitive a été appelée par lui d'une manière assez singulière la possession *intellectuelle*. Il a voulu exprimer par là que cette possession qui constitue la propriété n'est pas le résultat d'un fait matériel comme l'occupation, mais qu'elle a d'abord son fondement dans l'idée d'une personne, du propriétaire, ensuite dans l'opinion de tous; c'est-à-dire qu'elle a sa garantie dans l'opinion générale de tous les membres de la société qui sont convenus de la respecter, et dont le respect se conforme pour l'avenir à leurs convictions et intentions.

Cette pensée très-juste de Kant est au fond la même que celle exprimée par Bentham dans le passage indiqué. Celui-ci dit que la propriété est entièrement une conception de l'esprit, et Kant l'appelle une possession intellectuelle. Mais Kant, en considérant un consentement mutuel ou une convention comme nécessaire pour constituer la propriété, n'entend pas parler d'un fait historique, mais seulement d'une nécessité juridique, qui est plutôt une conception ou un but rationnel pour l'avenir dont la justice demande la réalisation.

Cette théorie de Kant est plus rationnelle et plus conforme à la justice que celle de Bentham, qui fait dépendre la propriété de la loi. Cependant elle partage le défaut principal de toutes les théories qui ont été précédemment exposées ; elle ne cherche pas non plus dans les principes généraux du Droit, mais dans une forme accessoire telle que la convention, la base immédiate et directe de la propriété. Mais de même que le Droit est indépendant et au-dessus de la volonté ou de l'arbitraire d'un nombre quelconque de personnes, que cette volonté soit manifestée par une convention ou non, de même la propriété ne peut pas dépendre de la convention. Les hommes dans la convention peuvent se tromper, ignorer le droit et sanctionner des injustices.

Il faut donc que d'abord on soit d'accord sur le Droit. La convention ou le contrat général doit seulement survenir pour garantir les droits de tous; il ne peut pas en être la source.

Les idées de Kant sur le droit naturel et en particulier sur la propriété, ont été plus profondément développées par *Fichte,* le continuateur de son système philosophique. La doctrine que Fichte a développée [1] est plus complète, et satisfait plus que toutes les théories précédentes aux exigences principales d'une bonne théorie.

Fichte établit que la base générale de la propriété est donnée par les principes généraux du Droit, et qu'elle a son fondement particulier dans les droits personnels de l'homme. Mais ensuite, il exige une convention entre tous les membres de la société civile, non pas seulement à l'effet de garantir, mais aussi pour *organiser* et pour distribuer proportionnellement la propriété.

[1] D'abord dans son *Manuel de droit naturel* (allem.), de 1800, et ensuite dans ses *Leçons sur le droit naturel* (allem.) faites en 1812 à Berlin, publiées dans ses œuvres posthumes, tome II, 1835.

Voici le résumé de cette doctrine qui, sous plusieurs rapports, est très-remarquable.

Le *droit* consiste dans la limitation réciproque de la liberté de chacun pour que la liberté de tous puisse coexister ensemble et dans une sphère commune. Le droit indique et garantit à chacun la sphère particulière dont il doit jouir en liberté. Mais ce droit implique celui de propriété qui n'est autre chose que le domaine particulier dans lequel chacun peut agir librement. Et comme ce droit appartient à tous les membres d'une société, il doit devenir loi ; ce qui ne peut se faire qu'en tant que chacun se soumet dans sa volonté et ses actions aux droits de tous. Cette soumission volontaire de chacun aux droits de tous, c'est la *loi*. Les membres qui expriment cette volonté commune du droit forment l'État. L'acte par lequel cette loi est déclarée publiquement, est la *convention* ou le contrat. Le droit est ainsi différent de la convention, qui en est seulement la sanction légale.

Mais le droit personnel principal de l'homme par rapport à la nature extérieure, c'est de posséder une sphère d'action suffisante pour en tirer les moyens d'existence. Cette sphère physique doit donc être garantie à chacun dans la convention sur la propriété. Toutefois cette sphère doit être exploitée par le travail propre de chacun. Le travail est la condition sous laquelle le droit est garanti. Il faut donc que chacun travaille. Mais d'un autre côté, il faut aussi que chacun puisse vivre de son travail ; autrement il n'aurait pas obtenu ce qui lui est dû par son droit personnel, la convention n'aurait pas été exécutée à son égard, et lui-même ne serait plus, dès ce moment, obligé, juridiquement parlant, de reconnaître la propriété des autres.

Tous se garantissent donc par convention les moyens de travail suffisants pour vivre, et tous doivent s'obliger de s'entr'aider là où ces moyens ne suffisent pas. Mais, par cette obligation,

tous obtiennent aussi le droit de *contrôle* pour s'assurer si chacun dans sa sphère travaille suffisamment et ainsi que ses forces le lui permettent. Et ce droit de contrôle est transféré à un pouvoir social, institué pour toutes les affaires communes et générales. Aucun ne pourra prétendre au subside de l'État qu'après avoir prouvé qu'il a fait dans sa sphère tout ce qui lui était possible pour se soutenir par le travail. Mais comme l'État doit ainsi, au besoin, venir à l'aide des membres de la société, il est nécessairement investi du droit de surveillance sur la manière dont chacun administre sa propriété. En conséquence l'État ne doit souffrir dans son sein ni des indigents ni des oisifs.

La convention sur la propriété implique donc les actes suivants :

1° Tous indiquent à tous, afin d'obtenir la garantie publique, de quoi ils veulent s'occuper pour vivre; celui qui ne pourrait pas indiquer un travail, ne pourrait pas être un membre de l'État.

2° Tous concèdent à chacun telle ou telle occupation et, jusqu'à un certain point, exclusivement. Il n'y a donc pas d'occupation ou de profession dans l'État sans concession préalable. Personne ne devient membre de l'État en général, mais il entre de suite dans une certaine classe de citoyens par le travail ou la vocation particulière qu'il aura choisie.

3° La première convention, qui crée la loi et l'État, établit, en même temps, une institution pour les subsides et un pouvoir protecteur; et chacun doit contribuer également à l'établissement de ces institutions par un *impôt* que l'État prélève sur tous.

La propriété est ainsi un droit personnel pour chaque homme; cependant elle n'est pas le droit fondamental. L'homme a encore d'autres buts à remplir que sa conservation purement physique. Il ne vivrait pas comme *homme* si tous ses efforts étaient

absorbés par le travail nécessaire à l'acquisition d'une propriété matérielle.

Comme le but *moral*, qui est le premier but de l'homme, ne doit pas être négligé, il faut que chacun reçoive une telle sphère d'action pour propriété, qu'après le travail destiné à la satisfaction des besoins physiques, il lui reste encore assez de temps pour cultiver ses facultés morales. C'est là le droit pour sa liberté la plus précieuse, celle qui consiste à agir comme homme moral. Celui qui n'aurait pas obtenu de l'État la garantie de cette liberté, manquerait d'un droit fondamental et n'aurait aucune obligation juridique envers les autres. La constitution qui établirait un tel État ne serait pas une constitution de droit et de justice, mais de contrainte.

Le premier but de l'État consiste donc, selon Fichte, à assurer à chacun du loisir pour le développement de ses facultés morales. Le rapport entre le travail et ce loisir peut être différent dans les divers États, et c'est ce rapport qui constitue les différents degrés de *la richesse* nationale. Plus les membres d'un État, dit Fichte, sont obligés de travailler pour les besoins de la vie matérielle, plus un État est pauvre. Il est d'autant plus riche qu'il reste plus de loisir à tous pour des occupations intellectuelles.

L'État augmente donc sa richesse quand il augmente les moyens pour fournir, en moins de temps possible, le travail nécessaire à la satisfaction des besoins matériels de la vie. Mais ce travail nécessaire doit être partagé proportionnellement entre tous les membres de l'État. Chacun peut choisir une profession à sa convenance. Cependant c'est à l'État de veiller à ce que le nombre de ceux qui exercent une profession ne soit pas en disproportion avec les besoins de la société; car autrement ceux qui auraient embrassé certaines professions n'en pourraient pas vivre. Il faut donc que tous les membres se distribuent les

différentes professions, et à cet égard, l'État, tout en n'imposant de profession à personne, doit pourtant s'en réserver la concession.

Il y a dans l'État trois professions principales exigées par la nature des choses.

La première est celle des *cultivateurs,* la seconde celle des *industriels* ou des *artistes* qui transforment les produits de la nature et de l'agriculture; la troisième est celle des *commerçants* qui ont la mission de distribuer les produits des deux premières classes et d'établir ainsi un lien entre toutes les professions qui, par la division du travail, sont séparées et adonnées à des occupations particulières.

Tels sont les trois états fondamentaux. Cependant la nécessité de contrôle et d'inspection conférée à l'État exige l'existence d'une quatrième classe de citoyens qui sont appelés à la fonction de l'administration de l'État. Comme cette classe n'a aucun travail à faire sur des objets matériels, et que cependant elle doit être mise à même de vivre de ses fonctions importantes, il faut que les autres classes cèdent une partie de leurs revenus à l'État pour l'administration. De là la nécessité de l'impôt. Toutes les classes sont ainsi enchaînées entre elles, et toutes doivent renfermer un nombre de membres suffisant pour satisfaire aux besoins généraux de la société.

Dans cette théorie, remarquable sous plusieurs rapports, Fichte distingue avec raison le droit de propriété de sa garantie et de son organisation. Le droit de propriété est déduit de la notion même du droit. Les deux autres conditions, la garantie et l'organisation, sont fournies par l'établissement de la société civile. La propriété est un droit personnel mais subordonné. Il sert de moyen aux buts plus élevés, intellectuels et moraux de l'homme. Fichte établit avec netteté cette vérité très-simple en elle-même, mais trop souvent méconnue, que les efforts de

l'homme ne doivent pas être tous absorbés par le travail matériel qui lui procure les moyens d'existence, mais qu'il lui doit rester un temps suffisant pour la culture de ses facultés morales. La définition de la richesse d'un État réduite à cette observation, est d'une haute portée. Ce sont précisément les machines qui, en facilitant à un haut degré la production des moyens matériels d'existence, laissent le plus de loisir au développement intellectuel et moral des hommes. Il est également vrai que c'est le corps collectif de tous ceux qui forment la société ou l'État qui doit veiller à la sûreté et en même temps à une juste distribution des propriétés matérielles entre ses membres. Car la nature de la société exige que le droit de chacun soit limité par le droit de tous.

La convention sur la propriété dont parle Fichte n'est pas un fait historique; ce qui n'empêche pas qu'elle ne soit réclamée par les principes du droit, et Fichte parle plutôt d'une organisation à établir dans l'avenir, qu'il ne veut expliquer l'organisation existante.

Toutefois il faut reconnaître qu'une telle organisation nouvelle, telle que Fichte la conçoit, pourrait difficilement être exécutée. D'abord Fichte n'a pas indiqué les moyens qui pourraient opérer une juste transition entre l'état actuel et cet état à venir. De plus l'organisation en elle-même indiquée par lui présente beaucoup de défauts et d'inconvénients, que le droit public et politique peut seul faire remarquer. Fichte a été surtout injuste envers les sciences et les beaux-arts, en limitant le nombre des professions aux quatre indiquées. Il exige, il est vrai, que tous les membres cultivent plus ou moins leurs facultés intellectuelles, et par cette raison il ne veut pas faire de cette culture une profession spéciale; mais il oublie qu'aucune science, qu'aucun art ne peut être bien cultivé sans qu'un homme en fasse une profession particulière.

Une autre objection qu'on fait ordinairement contre ce système ne paraît pas être aussi fondée. On dit que ce système, en établissant les quatre professions dans la société, avec un nombre de membres limité par les besoins, ramènerait tous les abus des anciennes maîtrises et corporations. Fichte demande, il est vrai, une institution analogue. Il veut que tout membre de la société appartienne à une classe déterminée. Mais l'institution, telle qu'il la conçoit, est fort différente des anciennes corporations. Dans cette ancienne organisation, les maîtrises ou les corporations avaient elles-mêmes le droit de recevoir et de rejeter ceux qui se présentaient. Le nombre était fixé d'avance dans les différentes localités, et elles ne permettaient pas que ce nombre fût excédé, lors même que les besoins de la localité allaient en augmentant. Or, Fichte n'attribue pas ce droit aux corporations elles-mêmes, mais à l'État; et, comme tout membre de la société doit trouver, selon lui, sa place dans l'une ou l'autre de ces professions, il est impossible que ces anciens abus renaissent, parce qu'il est impossible que quelques individus, ne formant pas une corporation close, fermée aux autres, exploitent un grand nombre de travailleurs et les condamnent à la misère comme les anciennes corporations.

Les États constitutionnels modernes ont proclamé la liberté absolue du travail et de l'industrie; et, en suivant ce principe, ils se sont exemptés de toute inspection et de toute direction du travail matériel; et ce principe, quoiqu'il soit désastreux pour un grand nombre d'individus qui succombent dans cette concurrence illimitée, doit être encore maintenu par les gouvernements. L'association appliquée aux divers travaux industriels et réglée sous la surveillance de l'État, par les principes du droit, peut le modifier; mais il faut que le principe de liberté appliqué au travail et à l'industrie s'affermisse d'abord pour passer dans les habitudes d'un pays, et alors seulement, quand tous ses ef-

forts auront été bien constatés, après une longue expérience, on pourra songer à remédier, s'il est possible, sans détruire le principe même, aux inconvénients qui résultent de cette liberté.

Toutefois il faut reconnaître que le principe de concurrence illimitée ne peut pas être le dernier terme de la justice et de la perfection sociales. La raison la plus commune conçoit qu'une société dans laquelle tous les membres se répartiraient sous une autorité directrice dans les différentes professions, selon l'exigence des besoins sociaux, serait un État mieux ordonné, et posséderait seul, au fond, une véritable organisation. Car, à vrai dire, les États actuels ne sont pas organisés intérieurement, parce qu'il n'y a aucune distribution, aucune répartition proportionnée ni des hommes ni du travail; la vraie théorie, qui est encore à établir, devra combiner la liberté avec l'organisation, de telle sorte que les individus, tout en conservant la liberté et le libre choix d'une profession, soient pourtant soumis à une règle et à une autorité qui exerce la surveillance et intervient, non pas comme seul arbitre, mais conjointement avec les intéressés, dans la répartition de tous les membres entre les différentes classes, et dans la distribution du travail social. Or c'est une telle organisation que Fichte demandait, et en cela sa doctrine, loin de rétrograder vers les institutions du passé, est bien plus avancée que toutes celles qui ne voient rien au delà de l'état actuel de la société.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil sur l'histoire de ces différentes doctrines, nous remarquons un progrès constant vers la théorie vraie et complète. La première, la plus ancienne, la théorie de l'*occupation,* est aussi la plus erronée; vient ensuite celle de la *spécification* et de l'appropriation par le travail, théorie qui a saisi un point plus juste, plus essentiel, mais qui est loin d'être la vraie. Après elle s'établit la théorie qui cherche le droit de propriété, soit dans la *loi,* soit dans une *convention;* ces deux

théories établissent avec raison la nécessité d'un acte général qui puisse obliger tous les membres de la société à la reconnaissance et au respect de la propriété, acte qui ne peut pas consister dans l'occupation ou la spécification, parce qu'elles ne sont que des faits isolés d'un individu. Enfin la doctrine qui s'approche le plus de la vraie théorie est celle de Fichte, qui fait dériver la propriété du droit personnel, en exigeant seulement un contrat ou une convention sociale pour la garantie et l'organisation intérieure de la propriété.

Le *résumé* de notre doctrine est donc :

La propriété est un droit personnel, primitif et naturel de chaque homme. Elle est un droit primitif ou absolu, parce qu'elle résulte immédiatement de la nature de l'homme, de la nécessité de pourvoir par un ensemble de conditions et de moyens, soit matériels, soit intellectuels, au développement physique et spirituel de l'homme. La propriété est le droit même appliqué à la sphère particulière de l'individu : elle est la réalisation du droit propre. Elle a donc le même fondement, la même raison et le même but que le droit en général. Elle est destinée à fournir les moyens nécessaires au développement physique et intellectuel de l'homme, et aux différents buts qui y sont compris. Chaque homme, comme tel, peut, en droit naturel, prétendre à une propriété proportionnelle à ses besoins rationnels. Cette quantité doit être garantie à chacun ; autrement le droit ou la justice ne seraient pas satisfaits. Ensuite, de même que le droit résulte immédiatement de la nature de l'homme, et ne dépend d'aucun acte de la volonté, d'aucun contrat, ainsi la propriété, quant à sa base, ne se fonde pas non plus sur des actes particuliers comme l'occupation, la spécification, le travail, le contrat ou la convention.

Toutefois, quoique le droit de propriété soit au-dessus et indépendant de la volonté des hommes, il faut que les hommes

se réunissent pour se garantir réciproquement ce droit par une convention. La *garantie* de la propriété, mais non le *droit* de propriété, dérive ainsi d'une convention qui est un acte de la société. De plus c'est aussi à la société qu'appartient le droit d'*organiser* et de régler la propriété entre tous ses membres. La société ne crée pas le droit de propriété, et par conséquent elle n'a pas le droit de détruire la propriété; mais elle doit régler son application et son organisation; et comme la nature de toute société comporte que le droit de chacun soit limité par le droit de tous, la société ne peut pas reconnaître le droit de propriété comme un droit illimité; elle a le droit non pas de détruire la propriété, mais de la circonscrire dans de justes limites.

La propriété se compose ainsi de *deux* éléments, d'un élément *individuel* et d'un élément *social;* si l'un est la base, l'autre est le régulateur du droit de propriété, et tous les deux doivent être combinés et harmonisés pour donner à la propriété un caractère *organique,* reflet des rapports *organiques* qui existent entre l'individu et la société, entre l'homme et l'humanité. De même que l'individu ne doit pas être absorbé par la société, de même le droit individuel de propriété ne se perd pas dans le droit social. Par cette raison on ne peut pas dire que la société est le propriétaire universel et souverain de tout ce qui est possédé par ses membres. Sans doute, le droit des individus ne s'étend pas plus loin que le but et les besoins de leur vie, il ne peut donc s'exercer sur les choses que pour autant qu'elles correspondent et qu'elles sont appropriées à ces besoins, mais pour tous les objets qui sont doués de cette nature, qui se consument dans le travail d'appropriation, il y a pour les individus un véritable droit de propriété. D'un autre côté, comme il y a aussi des choses qui, par leur nature, sont indestructibles, permanentes, comme le sol, l'air, les eaux, il ne peut y avoir pour ces ob-

jets que le droit d'usage et d'usufruit. C'est pour les choses permanentes que la société ou l'humanité est le véritable propriétaire. Les hommes passent, ils naissent et périssent, et leur droit de propriété ne peut aussi s'exercer que sur les choses qui naissent et qui périssent; mais la société humaine reste, et avec elle tout ce qui a un caractère durable et permanent; elle est le seul propriétaire de ces choses qui forment le *fonds commun, social,* dont elle a le droit de concéder l'exploitation à ceux qui savent le mieux le faire fructifier, en fixant même le système d'exploitation et les lois de travail qui par la science, l'art, l'expérience, ont été reconnues comme les plus salutaires pour la production et l'augmentation de la richesse sociale. C'est ainsi que la société a le droit de régler l'exploitation agricole, de fixer le degré et les limites de la divisibilité des propriétés agricoles, etc., d'admettre soit l'exploitation individuelle, soit celle par association, la petite ou la grande culture. Le droit d'intervention que nous attribuons ici en général à la société, a été en réalité toujours reconnu et exercé soit directement, soit par des lois qui atteignaient indirectement le même but. Et il faut insister aujourd'hui d'autant plus fortement sur l'existence de ce droit social qu'il est un des plus puissants leviers pour faire sortir la société de cet état d'individualisme dans lequel chacun se regarde comme le maître souverain de ses actions et des objets qu'il travaille, en oubliant tous les liens organiques qui le rattachent à l'ordre public et qui lui imposent des obligations pour le bien général.

Les deux éléments qui constituent le droit de propriété peuvent être combinés dans des nuances très-différentes; et l'histoire nous offre en effet la prédominance tantôt de l'élément social, tantôt de l'élément individuel. La véritable harmonisation n'aura lieu qu'à une époque sociale qui elle-même reconnaîtra pour toute l'organisation la loi harmonique de l'asso-

ciation comme principe synthétique réunissant les droits de l'individualité et de la société [1].

§ III.

Des droits particuliers qui se rapportent au droit de propriété; ou de la possession, de l'usage, de l'usufruit et des servitudes.

1° La *possession,* par laquelle on entend la détention d'une chose avec l'intention de s'en servir pour l'un ou l'autre but, est l'état préparatoire, la condition préliminaire pour l'exercice de la propriété. Car, pour approprier un objet à un besoin de la vie, il faut en avoir la disposition, le tenir en son pouvoir. La possession existe ainsi en vue de la propriété, elle est le moyen nécessaire pour le but de l'appropriation, elle est le pouvoir général de l'homme sur les choses qui se réalise incessamment dans l'appropriation, de sorte qu'on peut dire que la possession désigne le *pouvoir de disposition,* tandis que la propriété est l'*exercice réel* de ce pouvoir sur des objets déterminés [2].

[1] Voir page 261.

[2] En déterminant de cette manière la nature de la possession, nous avons été uniquement guidé par des principes philosophiques, sans nous laisser dominer par le droit positif. Quand on veut cependant approprier une théorie à ce droit, on expliquera, selon nous, le mieux la possession en tenant compte des deux éléments principaux contenus dans le droit de propriété, de l'élément personnel et de l'élément social. La possession représentera alors l'élément personnel, ou le rapport tout individuel de l'homme à une chose, abstraction faite de l'élément social qui confère le titre et la garantie publique à une possession et la transforme en propriété complète. C'est ainsi que des propriétés pour lesquelles il n'y aurait pas des actes, des documents, des inscriptions publiques, ne seraient que des possessions, jouissant d'ailleurs de la protection qui découle du principe personnel : *Quilibet præsumitur justus donec probetur contrarium;* cette raison de la protection accordée à la possession, et tirée du droit personnel, a été aussi

Par suite de cette liaison intime entre la possession et la propriété, on comprend que la possession doit se fonder sur la même raison, le même titre de droit que la propriété. La possession n'est pas un simple fait, elle est un véritable droit personnel par rapport aux choses; par conséquent, en droit naturel, la simple détention unie à l'intention de posséder (*animus sibi habendi*) ne peut pas être transformée en propriété par un laps de temps plus ou moins long. Il faut également, pour acquérir la possession et pour s'y maintenir, un titre spécial déduit des besoins rationnels de la personnalité humaine.

La possession, qui est ainsi en pouvoir ce que la propriété est en acte, a par cette raison même un caractère plus général, plus étendu; elle comprend l'ensemble des moyens qui sont à la *disposition* d'une personne, et dont elle peut user, jouir, selon ses besoins. La possession peut se rapporter à un objet déterminé ou à un ensemble complexe d'objets; dans ce dernier cas, elle constitue l'avoir, la fortune d'une personne; elle forme alors une totalité (*universitas*) dont l'unité idéelle est constituée par l'unité de la personnalité humaine. L'avoir comprend alors l'ensemble de toutes les choses qui sont dans la faculté, ou à la disposition juridique d'une personne [1].

indiquée par *Zachariæ*, dans ses 40 *Livres de l'État*, tome IV, page 141. (*Vierzig Bücher von Staate*, Heidelberg, 1840.) *Gans*, de l'école de Hegel, paraît aussi avoir conçu la différence entre la propriété et la possession de la manière dont nous venons de l'indiquer ici, en disant que la propriété est l'avoir d'une chose du côté de la volonté *générale*, tandis que la possession est l'avoir du côté de la volonté *particulière*; car la volonté générale constitue l'élément social de la propriété.

[1] La terminologie juridique allemande distingue, par des mots très-expressifs, entre la possession ou l'avoir général d'une personne et les propriétés particulières; elle appelle l'un la *faculté* (das *Vermögen*) qui est une unité idéelle, tandis que la propriété est l'objet réel. Cette distinction

Les diverses théories qui ont été établies sur la possession et qui ont principalement en vue d'expliquer la disposition du droit romain qui accorde la protection au possesseur, n'ont pas saisi la véritable nature de la possession. L'une, employant la terminologie de Kant, considère la possession comme une propriété *présomptive* et regarde les interdits possessoires comme des vindications provisoires; une autre, soutenue particulièrement par de Savigny, prétend que la possession n'est qu'un simple fait et que la raison de la protection légale ne réside que dans la *personnalité* du possesseur qui doit être protégé. Une troisième opinion, défendue chaleureusement par Gans, de l'école de Hegel, soutient que la possession est un véritable droit qui doit être protégé à cause de sa propre nature juridique; mais les partisans de cette opinion sont en désaccord sur la nature même de ce droit, et le rangent, les uns, dans la catégorie des droits personnels, les autres, dans celle des droit réels. Enfin une quatrième théorie déduit la protection accordée à la possession du principe de droit public que personne dans l'État ne doit se faire justice à soi-même. Ces diverses théories se fondent toutes sur un point de vue isolé, tandis que la vraie notion de la possession implique les uns comme les autres. Cette notion, en tant qu'elle se fonde sur celle du droit naturel, présente la possession comme un véritable droit, qui dérive de la personnalité et qui doit être protégé par une présomption fondée dans le droit personnel; c'est la prescription *quilibet præsumitur bonus donec probetur contrarium*, qui, appliquée à la possession, accorde naturellement au possesseur la protection que l'État doit sanctionner en défendant en même temps à chacun de se rendre à soi-même justice.

est du reste aussi importante pour la succession, puisque, même dans le droit positif, la propriété ou plutôt la possession transmise par succession forme une unité idéelle.

2° L'*usage*, l'*usufruit* et les *servitudes*, ne sont que des éléments partiels de la propriété. L'usage et l'usufruit expriment le procédé par lequel s'accomplit la propriété, et sans lequel la propriété manquerait son but.

Pour déterminer la différence qui existe entre l'*usufruit* et la propriété, la théorie ordinaire se fonde sur une distinction entre la *nue* propriété et les droits qui forment une portion de la propriété.

Cette distinction repose sur une erreur. Nous avons vu qu'une chose dont on ne fait pas usage ne peut entrer dans le domaine du droit; car le droit est essentiellement fondé sur l'utilité, sur la satisfaction nécessaire et effective des besoins intellectuels et physiques de l'homme. Or dans la théorie de la nue propriété, on suppose une personne ayant la chose seulement, l'autre la jouissance de cette chose, ou son utilité. Mais la chose, la pure matière, est indifférente dans le droit; ce n'est que l'utilité, l'usage qu'on en fait, qui forme l'élément de la propriété. Les droits d'usage et d'usufruit établissent donc des droits partiels contenus dans le droit de propriété.

D'un autre côté nous avons déjà établi [1] une autre différence entre l'usage et la propriété, en reconnaissant que la propriété privée ne peut exister que pour les choses périssables, tandis que, pour les choses permanentes, par exemple le sol de la société, la nation est seule propriétaire, et les individus n'ont que l'usage et l'usufruit.

La théorie des *servitudes* est fondée dans le fait qu'une chose peut offrir à la fois plusieurs espèces d'utilité, qu'elle peut servir à plusieurs buts, à des besoins divers. Or comme la propriété elle-même existe pour les divers buts de la nature humaine, une même chose peut appartenir à divers titres à des

[1] Voy. p. 317.

personnes différentes. Une servitude désigne donc au fond une propriété *partielle* par rapport à un objet. Le partage des diverses utilités d'une chose à plusieurs personnes est parfaitement rationnel; aussi les servitudes ont-elles été reconnues partout où les hommes se sont fixés d'une manière permanente en formant des associations durables et; à mesure que les liens sociaux deviendront plus intimes et qu'on cherchera à tirer le plus de profit possible de l'existence d'un objet de l'art ou de la nature, les servitudes, dans la large acception de ce mot, deviendront un fait de plus en plus fréquent. En même temps la nécessité, qui a été toujours reconnue dans toute société humaine, d'établir des servitudes, montre l'impossibilité d'une propriété illimitée qui serait dans l'ordre matériel le plus grand fait antisocial qu'on puisse concevoir.

Le droit positif établit une distinction entre les servitudes et entre l'usufruit, l'usage et l'habitation. Il appelle l'usufruit, l'usage et l'habitation, des droits personnels, les servitudes des droits réels. Mais cette distinction n'est pas fondamentale. Tous les droits existent pour une personne, et sont par conséquent *personnels*. L'usage, l'usufruit et l'habitation ont seulement pour les personnes une utilité plus directe que les servitudes, quoique quelques-unes de celles-ci, la servitude de passage par exemple, s'appliquent directement aux personnes.

§ IV.

Des choses qui peuvent être possédées en propre.

Le droit positif à ce sujet a établi plusieurs distinctions qui ne peuvent être admises dans le droit naturel. Les lois positives reconnaissent, comme pouvant être possédées par des personnes physiques ou morales, des choses qui d'après le droit naturel doivent rester dans le domaine commun.

Le principe d'après lequel cette question doit être résolue est celui-ci : toutes les choses qui ne sont pas susceptibles d'être perfectionnées par l'industrie humaine, qui doivent l'état dans lequel elles existent non au travail de l'homme, mais à la nature, ne peuvent être possédées en propre. Tels sont les éléments, l'air, les mers, les fleuves.

On croyait autrefois que toutes ces choses pouvaient être possédées en propre. C'est à Hugo Grotius qu'appartient le mérite d'avoir, dans son ouvrage *De mari libero*, érigé en principe que les mers ne peuvent être la propriété ni des particuliers ni des peuples. Ces principes sont aujourd'hui en général adoptés dans le droit international, mais ils n'ont pas encore été appliqués dans toute leur étendue ; ainsi on admet encore que le littoral appartient aux nations qui avoisinent la mer ; on admet que les fleuves, les rivières appartiennent aux nations dont ils traversent le territoire. Mais ces restrictions doivent aussi disparaître par le progrès de la civilisation, par l'extension des liens internationaux, etc. Ce progrès est d'ailleurs visible ; le domaine de la propriété individuelle a été de plus en plus restreint, de sorte qu'on peut espérer que ce que la nature a destiné à l'usage de tous, ne sera bientôt plus considéré comme une propriété particulière.

§ V.

Peut-on séparer, en droit naturel, les modes d'acquisition du titre sur lequel la propriété se fonde?

En droit naturel, on peut aussi établir une distinction entre le titre de la propriété et les modes de l'acquérir, quand on entend par modes d'acquisition les manières légitimes et justes d'acquérir la propriété. Mais le mode d'acquérir présuppose tou-

jours, en droit naturel, le titre ou le droit. L'homme n'a de droit à une propriété, et n'acquiert une propriété, que quand ses besoins, la nécessité de son développement dans l'une ou l'autre direction, exigent la possession comme condition de ce développement et de la satisfaction des besoins qui en résultent. Par conséquent, les différents modes d'acquérir établis par les lois positives, comme, par exemple, l'occupation, l'accession, l'alluvion, la spécification, peuvent bien être des modes contingents ou accidentels par lesquels s'acquiert la propriété dans le fait, mais ils ne constituent pas en eux-mêmes un droit. Car nous avons vu que le droit de propriété ne peut dériver d'aucun fait personnel, physique ou purement intellectuel de l'homme. Or l'alluvion, l'accession, la spécification, ne sont que des faits physiques, qui peuvent bien augmenter la propriété et en être l'objet sans constituer par eux-mêmes le droit.

§ VI.

De la durée de la propriété.

Comme le droit de propriété se fonde sur un droit personnel de l'homme et n'en est qu'une dérivation, il doit cesser avec ce droit lui-même. La propriété est donc, en principe, toute personnelle; et comme elle n'est qu'un moyen matériel de subvenir aux besoins rationnels de la vie, elle doit changer avec son but, c'est-à-dire avec les besoins pour la satisfaction desquels elle existe. Les lois positives sont à ce sujet en désaccord avec le droit naturel par des motifs qui ont leur justification dans l'état actuel de la société. Ces lois ne reconnaissent pas la propriété comme un droit restreint; elles n'admettent pas que la propriété cesse avec les besoins, et n'établissent pas de proportion entre la propriété et les besoins de l'homme qu'elle est destinée à satisfaire.

Par rapport à la question de la durée de la propriété, il faut encore examiner si la *prescription* est ou n'est pas de droit naturel. Aucune question peut-être n'a plus souvent été débattue; elle est pourtant facile à résoudre si on la ramène aux principes du droit. La prescription suppose un temps plus ou moins long pendant lequel on a cessé d'avoir l'usage de l'objet dont on était propriétaire; mais en droit naturel, ce n'est pas le temps qui fait perdre la propriété, mais le défaut ou la cessation du besoin. Grotius et Puffendorf admettent la prescription comme de droit naturel. Le premier, Grotius, parce que, selon lui, la prescription implique une aliénation tacite de la propriété; l'autre, parce qu'elle a été introduite par une convention générale entre tous les hommes. Mais ces deux raisonnements sont également erronés. Grotius fait ici un abus du mot *tacite*. Il ne peut y avoir d'aliénation sans volonté, et cette volonté doit être *exprimée* par un consentement. Il ne peut y avoir d'aliénation tacite, c'est une contradiction. Puffendorf se fonde sur un fait qui n'a jamais eu lieu, sur une fiction.

En réalité, la prescription, comme il a été dit ailleurs [1], a été instituée par les lois positives pour ne pas jeter l'incertitude dans les transactions sociales.

[1] P. 126.

DEUXIÈME PARTIE.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE LA PROPRIÉTÉ,

OU COUP D'OEIL PHILOSOPHIQUE SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA PROPRIÉTÉ DANS LA SOCIÉTÉ HUMAINE [1].

Intimement liée avec l'homme, avec sa personnalité, avec sa destinée individuelle et sociale, et pénétrant dans tous les rapports fondamentaux dans lesquels il peut se trouver avec ses semblables, la propriété doit refléter tous les états, toutes les évolutions de la vie humaine; les conceptions de l'intelligence, les croyances religieuses, les sentiments divers qui dominent les hommes et les peuples à certaines époques, toutes les transformations que les uns et les autres subissent successivement, doivent se traduire dans les lois sur l'organisation de la propriété et y provoquer des modifications correspondantes. De même que la société est l'image de l'homme, la propriété à son tour refléchit fidèlement l'état social, les principes qui le dominent, les mœurs sur lesquelles il repose. Un changement fondamental dans la religion, dans la moralité, dans la politique amène tou-

[1] Voir aussi sur cet objet M. Pecqueur : *Des intérêts de l'industrie et du commerce*, et *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique;* M. Giraud : *Recherches sur le droit de propriété chez les Romains;* M. Laboulaye : *Histoire de la propriété;* M. Ch. Pouhaër : *Thèse sur le droit de propriété*, soutenue devant la faculté de Rennes. M. Pecqueur a traité la question historique en vue d'une théorie sociale qui s'accorde, pour la partie pratique, en beaucoup de points avec celle que nous avons développée. Mais aucun de ces auteurs n'a indiqué d'une manière précise les deux éléments principaux contenus dans le droit de propriété et déterminé les époques historiques selon la prédominance de l'un ou de l'autre de ces deux éléments.

jours tôt ou tard un changement correspondant dans l'organisation de la propriété, dans le mode de l'acquérir et de la transmettre, dans son extension plus ou moins grande aux diverses classes de la société. L'histoire de la propriété est donc, dans l'ordre matériel, le contre-coup de l'histoire sociale, religieuse, morale, politique, industrielle, des nations. La loi éternelle qui subordonne les choses à l'homme se traduit ainsi dans la loi historique d'après laquelle le mouvement dans l'ordre matériel se règle sur le mouvement qui s'accomplit dans les régions supérieures de l'intelligence, de la religion, de la morale et de la politique. Cette vérité commence aussi à être comprise dans la question de la propriété, depuis qu'on n'envisage plus les institutions dans leur isolement et dans leur abstraction, mais qu'on les ramène à leur source, à l'homme, aux principes constitutifs de sa nature et aux lois de son développement social. Cette manière d'envisager l'histoire de la propriété est nouvelle et présuppose encore, pour être exacte et complète, beaucoup de recherches particulières, mais elle est la seule vraie, parce qu'elle rend l'esprit de l'histoire, qu'elle fait bien connaître l'état actuel, les raisons qui en motivent le maintien ou le changement, et les modifications qui peuvent être tentées dans l'avenir.

L'histoire de la propriété se règle ainsi sur l'histoire générale ; elle en reflète les lois et reproduit les mêmes époques fondamentales ; mais comme chaque institution repose aussi sur quelques principes spéciaux qui, combinés avec les principes généraux, donnent à son histoire une teinte particulière, la propriété, qui est constituée par deux éléments fondamentaux, par un élément *individuel* et par un élément *social*, présente aussi, à diverses époques, sous l'influence des principes généraux du développement social, la prédominance tantôt de l'élément social, tantôt de l'élément individuel, jusqu'à ce que la société ait trouvé en quelque sorte le juste point d'intersection en dé-

couvrant le principe d'après lequel ces deux éléments seront harmonisés.

En recherchant maintenant les *époques principales* du développement de la propriété, nous devons d'abord nous rappeler les lois fondamentales qui président à l'histoire de toutes les institutions. Nous avons vu que toute institution sociale se développe sous l'action des lois de l'*unité*, de la *variété* plus ou moins antithétique et de l'*harmonie*. Ces lois se confirment aussi, dans l'histoire de la propriété, sous un double aspect, dans son développement intérieur et dans ses rapports avec toute la société. Dans le premier âge de l'humanité, régi bien plus par un instinct spirituel et physique que par la lumière de la conscience rationnelle, les deux éléments constitutifs de la propriété ne pouvaient encore être distingués entre eux; l'instinct portait les hommes à rechercher en commun les moyens nécessaires à la satisfaction de leurs premiers besoins. Mais comme dans cet âge les hommes, dans le sentiment de leur faiblesse, subissaient plus fortement l'influence des forces supérieures du monde physique et, avant tout, d'un Être tout-puissant dont l'idée se révèle originairement à l'esprit humain, ils devaient aussi rapporter à une source plus haute tout ce que la terre produit pour satisfaire leurs besoins. Les biens de la terre furent donc conçus comme un don fait par Dieu à tous et dont tous devaient également jouir. L'idée d'une propriété individuelle ne pouvait pas surgir dans la conscience d'êtres dont la spontanéité d'action était trop faible pour engendrer le sentiment du moi ou de l'individualité personnelle. La communauté indivise des biens, conçue dans une pensée religieuse, devait être la loi de ce premier âge du monde dont l'existence est attestée et par des principes philosophiques et par des traces qui se trouvent dans les monuments les plus anciens de l'histoire. Mais à mesure que le principe de spontanéité et d'action propre acquérait plus d'énergie chez les

individus, les liens généraux dans lesquels chacun s'était senti absorbé, se rétrécirent; chacun commença à se dégager du tout et à diriger ses vues et ses sentiments sur la partie qui lui était la plus proche; il se sentit plus intimement lié avec la famille ou la tribu au sein de laquelle il menait sa vie; les liens gagnaient ainsi en intensité ce qu'ils perdaient en extension. Alors s'ouvrit l'époque où l'opposition entre le tout et les parties, et ensuite entre les parties elles-mêmes, se prononça de plus en plus, et présenta, dans une succession de périodes diverses, et dans un domaine tantôt plus étendu, tantôt plus restreint, les luttes des divers éléments sociaux, dans lesquelles chacun tend à triompher de l'autre. Mais au moment même où l'un des éléments parait être arrivé à une victoire complète, l'élément opposé se retrempe dans une source nouvelle supérieure, et acquiert à son tour une prédominance sur l'autre. Cette longue et douloureuse époque de l'histoire dont nous pouvons aujourd'hui constater le moment critique de transition, présente aussi de grandes péripéties dans le développement de la propriété. Au sortir du premier âge, les hommes, tout en conservant encore, par la tradition, les premières vues et les sentiments qui y avaient prédominé devaient faire peu à peu une première distinction, d'un côté, entre la propriété de la famille ou de la tribu, et d'un autre côté, entre le sol ou la terre que Dieu avait donné à tous. Le partage de la terre commune commençait, moins par portion de propriété, que par portion d'usage, de jouissance, d'usufruit. Ces idées devaient se développer et se modifier avec le genre de vie auquel les hommes s'adonnaient. Les notions, en quelque sorte superficielles et variables, d'usage et de jouissance, devaient se transformer dans l'idée plus fixe de propriété lorsque les familles et les tribus commençaient à se fixer au sol en quittant la vie nomade, pastorale, et à demander aussi à la terre par le travail agricole les moyens de vie qu'ils avaient jus-

que-là trouvés à sa surface. Mais bien que les idées de propriété se développassent naturellement dans ce travail d'appropriation de la terre, la pensée d'une propriété individuelle devait rester encore longtemps étrangère à l'esprit. Chacun se regardait avant tout comme membre d'une famille et d'une tribu, et comme le travail se faisait en commun par famille et par tribu, les biens qu'on obtenait se distribuaient aussi d'après ces divisions. Cette période de la propriété familiale et de la propriété collective de la tribu s'est rencontrée chez tous les peuples et a duré des siècles. Mais un dernier pas restait à faire dans la voie de l'appropriation. L'individu devait finir par s'attribuer à lui-même un droit sur des biens de la terre, d'abord en reconnaissant encore à la famille, à la tribu, à la cité, à la nation dont il faisait partie, la propriété collective, le droit souverain de concession et de reprise, mais en limitant sans cesse les droits de cette autorité supérieure, et en s'assurant de plus en plus des droits exclusifs sur la portion dont il avait pris possession. A partir de ce moment où le principe individuel de la propriété avait pris racine dans la société, le principe social paraissait condamné à disparaître pour toujours. Mais précisément au moment où le monde antique tombait en dissolution, où l'individualisme et l'égoïsme le plus raffiné envahissaient tout, l'élément social reçut une nouvelle consécration en s'inspirant à une source supérieure qui devait donner à l'individualité elle-même son véritable principe : une religion nouvelle rétablit le principe religieux et social de la propriété, d'abord par de nombreux exemples d'une communauté de biens, ensuite par une organisation plus vaste des propriétés, hiérarchisées entre elles ; cette organisation cependant, par suite d'une application incomplète et erronée du principe nouveau au principe d'individualité personnelle, devait aboutir, dans l'ordre des biens, à la reconnaissance du droit absolu de la

propriété. Cette époque, caractérisée par le règne de l'individualité, a à peine commencé, et déjà la pensée d'une propriété collective de la société ou de la nation est aujourd'hui presque aussi étrangère aux esprits qu'elle pouvait l'être lors de la décadence de l'empire romain; les abus ne sont pas moins révoltants, les différences entre ceux qui possèdent et ceux qui n'ont rien sont presque aussi grandes; mais aussi les lueurs d'un nouveau principe humanitaire éclairent déjà le désordre qui existe actuellement; de nouveaux principes d'association viennent de faire entrevoir comment et sous quelles conditions l'élément individuel pourra être harmoniquement combiné avec l'élément social ou collectif.

En vérifiant ces aperçus généraux dans l'histoire des peuples, nous pouvons distinguer deux époques principales, qui présentent, sous des points de vue distincts, mais analogues, l'évolution du même ordre d'idées. La *première* époque, qui embrasse toute l'antiquité orientale, grecque et romaine, s'ouvre dans l'Orient par la conception religieuse et sociale de la propriété qui domine également dans les temps primitifs en Grèce et à Rome; mais peu à peu la propriété perd le caractère théocratique pour devenir nationale et politique et pour se revêtir à la fin, à Rome, d'un caractère civil, privé et individuel. La *seconde* époque commence avec le christianisme, qui, en introduisant un principe divin dans la personnalité humaine, fit aussi envisager la propriété sous un point de vue religieux. Mais encore ici la conception religieuse fit place à la conception politique, et celle-ci aboutit de nouveau, dans une époque de scepticisme et d'individualisme, à la notion de la propriété comme étant avant tout de l'ordre civil et privé.

En commençant par les peuples orientaux, nous trouvons d'abord dans l'Inde des organisations de la propriété sous plusieurs rapports très-différentes. La plus connue est celle par

castes, parmi lesquelles la caste des brahmanes fut considérée comme ayant été investie par le Dieu suprême de toutes les terres dont elle concédait ensuite l'usage aux autres. Mais, malgré l'incertitude qui plane sur l'histoire de l'Inde antique, bien des faits nous autorisent à admettre une époque primitive, où le système des castes même n'était pas connu, où la vie était encore patriarcale, familiale, et où la propriété avait le même caractère. L'agrégation des familles constituait ensuite l'état municipal et la propriété suivit la même transformation. Mais à cette époque la propriété n'était encore que la jouissance de la terre donnée temporairement par Dieu. « La terre est à moi, dit le Seigneur, vous êtes comme des étrangers à qui je la loue. » Ce verset de Moïse peut être considéré comme une traduction fidèle de la pensée qui dominait instinctivement tous les peuples primitifs. Le système des castes n'a pu prendre naissance qu'à une époque où les fonctions sociales qui d'abord avaient été exécutées toutes dans l'intérieur de chaque famille, centre à la fois religieux, agricole et industriel, devenaient, par l'accroissement des populations, plus importantes et plus étendues, et où la division et la répartition de ces fonctions se faisaient de plus en plus sentir. C'est alors que, par une aberration de l'intelligence, on conçut l'idée d'une investiture héréditaire par castes, qui probablement fut imposée par la force, par la guerre ou à l'occasion d'une invasion étrangère. La fonction religieuse, remplie auparavant par le père de famille, fut dévolue à une caste spéciale, et de même qu'auparavant le chef de famille était le représentant de Dieu dans le domaine de la propriété et en distribuait aux membres de la famille la jouissance ou les produits, de même la caste théocratique se fit considérer comme représentant de Dieu et comme étant investie du droit souverain sur toute propriété. Mais, à mesure que les passions ou les forces brutales se développaient chez les hommes, et que le pou-

voir du gouvernement théocratique, fondé sur la faiblesse des esprits, ne suffisait plus, il fallait recourir plus souvent à la fonction guerrière, qui par là acquérait plus d'importance, et la caste sacerdotale devait partager son règne et son droit de propriété avec la caste militaire. Ces deux castes, représentant la force intellectuelle et la force physique, réunissaient les principales conditions d'une longue existence et devaient maintenir longtemps sous leur joug tout le reste de la société. Cependant comme tout état d'injustice au sein d'une nation demande toujours un grand déploiement de la force physique, la caste guerrière devait acquérir par la suite des temps la supériorité sur la caste sacerdotale, et par conséquent son chef, le roi ou l'empereur, devait être considéré comme étant de droit divin le propriétaire souverain de toutes les choses. Tel est le développement logique de l'idée de la propriété chez les peuples orientaux. La terre est à Dieu, la disposition, l'usage et la jouissance sont confiés aux hommes par l'intermédiaire de ceux qui représentent Dieu sur la terre. La conception religieuse plane sur l'origine de la propriété, puis elle s'affaiblit en passant de l'ordre sacerdotal à l'ordre guerrier, et aujourd'hui nous voyons encore le despotisme oriental ne reconnaître aucun véritable droit de propriété aux sujets.

Parmi les nations orientales, c'est le peuple hébreu qui reçut, par la législation de Moïse, dans un sens religieux et social, l'organisation la plus remarquable de la propriété. La base est la propriété de la famille et de la tribu, et Moïse affectait à perpétuité à chacune d'elles une propriété de telle sorte que l'aliénation ne devait jamais être que temporaire. D'abord les dettes que les Israélites contractaient entre eux étaient remises de droit tous les sept ans, et ceux qui avaient aliéné leur personne devaient être remis en liberté. Ensuite, dans l'année jubilaire, c'est-à-dire tous les quarante-neuf ans, toutes les possessions

qu'une famille avait pu aliéner ou qui étaient sorties de la tribu, devaient rentrer gratuitement dans son patrimoine [1]. De cette manière les terres, d'après l'ordre de Dieu, étaient distribuées par le sort entre les diverses tribus et les familles, mais eu égard au nombre des individus qui les composaient. Une seule tribu, celle de Lévi, ne devait recevoir aucun patrimoine, mais vivre de l'autel. Cette distribution, ordonnée par l'organe de Moïse, fut ensuite exécutée par Josué.

La pensée fondamentale de cette organisation de la propriété est toute religieuse. Le peuple hébreu, appelé à être un peuple-prêtre, devait fonder l'État et toute la législation sur l'idée de Dieu. Or, Dieu est l'Éternel et l'Immuable ; et l'idée de l'éternel et de l'invariable est la base de toute la législation mosaïque, et particulièrement de l'institution de l'année jubilaire. Bien que le temps pendant lequel cette constitution de la propriété a été en vigueur ne puisse pas être précisé, il paraît hors de doute qu'elle s'est maintenue pendant des siècles à l'instar des organisations analogues que nous rencontrons chez d'autres nations.

Dans la Grèce, c'est aussi la tribu ou la cité qui avait le droit

[1] Voir 3me livre de Moïse, chap. 25, et 4me liv. chap. 15 ; et sur l'année jubilaire, le jugement de M. Bähr (dans les Annales de Heidelberg, 1840) sur les deux dissertations : *De Anno Hebræorum jubilæo,* par MM. Kranold et Woldius, couronnées par la faculté de théologie de Gœttingue en 1837. Les deux auteurs, sans reconnaître Moïse comme auteur du Pentateuque, composé de parties appartenant à des temps différents, admettent cependant l'origine mosaïque de l'année sabbatique et jubilaire. Quant à la rémission des dettes dans l'année sabbatique, M. Bähr pense avec beaucoup d'interprètes, mais contrairement à l'opinion des rabbins et d'autres auteurs chrétiens, que cette rémission n'était pas absolue, qu'il y avait seulement suspension dans la répétition de ce qui avait été prêté, parce que la terre, étant elle-même en repos dans la septième année, ne donnait pas de produits par lesquels le débiteur aurait pu se libérer.

souverain sur les biens de tous les citoyens : la propriété était collective. Ce caractère religieux et national de la propriété se montre également à Rome où nous pouvons constater plus nettement dans le développement de l'idée de la propriété [1] *trois époques* principales. Dans la première époque, la propriété était envisagée avant tout comme une institution *religieuse;* dans la seconde, elle revêtit un caractère *aristocratique;* dans la troisième, elle prit de plus en plus, par les luttes du peuple avec la noblesse, un caractère *individuel* et privé. Mais dans aucune de ces trois époques l'idée de la propriété nationale ne s'efface complétement; bien qu'elle s'affaiblisse sans cesse, elle subsiste jusqu'à la fin, du moins comme une fiction, et Gaïus pouvait encore dire pour tout le sol provincial : « La propriété du sol est au peuple romain ou à l'empereur, et nous sommes censés n'avoir que la possession et l'usufruit [2]. »

Lorsque l'*ager romanus* avait été conquis, d'après la tradition, par Romulus, Numa effectua le partage, non pas, comme Montesquieu le croyait, entre tous les individus et en lots parfaitement égaux, mais probablement, comme pense Niebuhr, entre les familles patriciennes. Ce partage ne détruisait cependant pas l'idée de la propriété nationale, il n'en opérait qu'une délégation. « La propriété nationale, souveraine, dit M. Giraud, chacun la possédait comme peuple et nul comme individu. Telle est la propriété quiritaire par essence, et sa forme première est une espèce de communauté publique, dont la propriété individuelle ne fut plus tard qu'une émanation solennelle... Une seule et unique forme de propriété privée, mais toute politique et complétement basée sur le droit public de l'État, tel était donc

[1] L'ouvrage que nous suivons ici de préférence est : *Recherches sur le droit de propriété chez les Romains*, par M. Giraud.

[2] Gaïus, lib. 2, § 7. In solo provinciale dominium populi romani est vel Cæsaris ; nos autem possessionem tantum et usumfructum habere videmur.

l'antique droit des Romains, en matière de propriété foncière. Ce droit était logique, et ses résultats conséquents. Car la propriété souveraine et première résidait dans l'État, c'est-à-dire, dans la force créatrice et causale qui avait réduit la terre en appropriation romaine, et son dernier résultat se manifestait dans le terrible droit de proscription, en vertu duquel l'État recouvrait la propriété des biens que possédait l'individu rayé du nombre des membres de l'État... Or, cette propriété d'origine souveraine fut la seule admise et reconnue à Rome pendant sept siècles environ. Le ministère d'un prêtre, et plus tard d'un magistrat, conservait dans la solennité des transmissions le souvenir et même les droits du grand propriétaire primitif, le souverain ou Dieu. »

Le caractère religieux fut longtemps conservé à la propriété. Les cérémonies du *bornage* en étaient une conséquence. Pour enlever une portion du sol à l'indivision primitive, pour la faire tomber dans le patrimoine d'une famille, on avait recours à des cérémonies empruntées aux mystérieuses traditions du *jus sacrum*. Le lituus augural, en divisant la terre, à l'image du ciel, la consacrait au dieu *Terme;* sous la main sacerdotale, chaque champ devenait un temple, et les bornes élevées sur les limites prenaient un caractère inviolable et divin. C'est d'après ce mode que les premiers rois divisèrent le territoire primitif entre les curies, et plus tard encore les mêmes rites furent observés quand on partageait des terres conquises.

Le culte du dieu Terme, qui rappelle le Zeus Herkeios des Grecs, exprime ainsi dans un symbole religieux l'appropriation de la terre donnée par Dieu aux sociétés humaines [1]. Les actes

[1] Ce symbole se retrouve presque chez tous les peuples. Voir : *Antiquités du droit allemand*, par Grimm ; *Origines du droit français*, par Michelet. Même à Otahiti on a trouvé un symbole analogue, celui du *Tabou*.

sacrés de l'augure firent place plus tard aux procédés géométriques de l'arpenteur; mais de même que les corporations romaines survécurent à la conquête de l'Italie et de Rome et se transformèrent sous l'esprit chrétien dans les corporations du moyen âge, les *agrimensores* du moyen âge rappellent aussi le rituel des augures.

Dans la seconde époque, nous rencontrons les prétentions de la noblesse romaine à la possession exclusive du domaine national. Nous voyons ici une tentative de transformation analogue à celle que nous avons rencontrée dans l'Orient. Le caractère religieux prend une forme plus politique. C'est une caste qui s'arroge la possession souveraine, et exclut les autres castes ou le reste du peuple. Mais à Rome le peuple n'était plus sous le joug des principes et des autorités qui dominaient dans l'Orient; il avait acquis la conscience de sa spontanéité et de son indépendance; il demandait à entrer avec la noblesse dans le partage des terres. Des luttes violentes eurent lieu. La victoire resta au peuple. Dès ce moment la conception de la propriété devait prendre, dans une troisième époque, un caractère de plus en plus individuel. Le principe qui avait triomphé dans la victoire plébéienne était juste en lui-même, mais le morcellement des propriétés qui en était une conséquence, joint à l'accroissement incessant de la population, devait conduire plus tard à augmenter la misère du peuple et à le soumettre de fait à l'exploitation aristocratique [1]. A la fin de la république, les idées

[1] « Le domaine public, dit M. Giraud, avait été la source intarissable où presque toute l'aristocratie romaine de naissance ou de fortune avait puisé la richesse. Le patriciat finit par s'approprier exclusivement l'*ager publicus*; et Tibérius Gracchus n'avait pas d'autre objet que de l'empêcher de l'envahir complétement quand il proposa sa première loi. De même la loi Licinia avait pour but, non pas de mettre des bornes à la fortune individuelle en général, mais de limiter la surface d'*ager publicus* que chaque

religieuses, sociales, avaient disparu dans presque tous les domaines, dans toutes les institutions. L'individualisme et l'égoïsme le plus raffiné rongeaient de plus en plus l'édifice romain; la philosophie, cultivée par quelques esprits privilégiés, était impuissante à réformer la société; le stoïcisme lui-même n'était, dans l'ordre pratique, que l'individualisme subjectif, faisant abstrac-

citoyen pouvait posséder. Les Gracques, dans leurs tentatives successives, ne se proposaient eux-mêmes que de remettre en vigueur la loi Licinia. Il ne fut donc jamais question de la part des premiers auteurs, y compris les Gracques, de lois agraires, que de l'*ager publicus;* et en principe, l'*ager privatus* fut toujours respecté jusqu'à l'époque des lois de proscription. »

C'est de l'*ager publicus* que les patriciens s'attribuaient la jouissance exclusive, tout en accordant quelques portions de ces terres à leurs clients : concession précaire, révocable à volonté. La plèbe n'avait droit qu'à la jouissance de quelques pâturages laissés en commun. La propriété de l'*ager publicus* était inaliénable, mais la possession pouvait en être tolérée à perpétuité et transmise par l'hérédité. C'est cette possession que Tibérius Gracchus voulait limiter en fixant à cinq cents arpents le maximum qui pût être possédé. Mais lorsque la lutte entre les patriciens et la plèbe eut abouti à l'égalité civile et politique, une nouvelle aristocratie surgit, moins tranchée par les formes, mais plus avide, plus corruptrice dans le fond, et une cause plus puissante de la démoralisation de tout le peuple. L'*ager publicus* disparut presque entièrement par le morcellement, l'Italie tout entière fut partagée entre les soldats, et cependant la misère devint toujours plus grande, les richesses s'accumulaient d'une manière plus effrayante que dans les temps précédents. C'est que les petits propriétaires, obligés de payer de gros intérêts pour se procurer des instruments de travail, et écrasés dans la concurrence avec les exploitations opérées sur une grande échelle au moyen des esclaves, furent bientôt dépossédés, et toutes les terres finissaient par échoir à la nouvelle noblesse. Du temps de Néron, six individus avaient à eux seuls la propriété de la moitié de l'Afrique romaine. C'est cette accumulation des propriétés, conséquence même du morcellement individualiste du sol, qui a perdu Rome et l'empire romain, vérité que Pline le naturaliste avait déjà comprise lorsqu'il disait : « Les grandes propriétés ont perdu l'Italie et les voilà qui perdent les provinces. »

tion de l'ordre social, et n'établissait que l'orgueil de la vertu personnelle. Il ne s'élevait donc pas réellement au-dessus de l'esprit de l'époque, quoiqu'il frayât la voie au christianisme, en reconnaissant, sous le point de vue subjectif, les droits de la personnalité humaine; il attaquait l'esclavage; il concevait un droit naturel de tous les hommes, et dans ce droit général un droit naturel de propriété; mais ce droit naturel n'était pas combiné avec un droit social, ramené à l'humanité, à Dieu. C'est le christianisme qui devait donner cette sanction supérieure à la personnalité humaine, à ses droits généraux d'égalité, de liberté, et plus tard au droit de propriété.

Nous aurions pu constater le caractère collectif, social de la propriété chez tous les autres peuples anciens; nous aurions pu le retrouver dans l'ancienne Germanie, où, selon César et Tacite [1], des peuplades très-étendues, par exemple les Suèves, cultivaient la terre en commun et se partageaient les récoltes. Le même fait a été constaté chez des nations africaines, dans l'île de Bornéo, à la côte d'Or, etc., où la propriété appartient ou à la famille, ou à la tribu, ou au roi; il a été retrouvé dans l'Amérique, au Pérou, au Mexique et dans d'autres parties de ce continent, où la propriété était constituée par castes, par tribus ou par familles [2].

C'est par le christianisme que l'idée de la propriété subit une nouvelle transformation dans les trois périodes principales que nous avons déjà signalées. Le Christ avait fondé une communauté spirituelle entre tous les hommes en établissant une nouvelle alliance entre l'humanité et Dieu. Cette communauté devait se traduire bientôt dans une communauté de biens.

En effet, tous, en se reconnaissant frères devant Dieu, devaient

[1] Tacite, Germanie, c. 26.

[2] Voir Robertson, *History of America*.

se considérer comme membres d'une même famille. L'ardeur de la foi nouvelle, les persécutions qu'elle avait à essuyer de la vieille société, les rapprochaient plus fortement les uns des autres et les enlaçaient des liens les plus intimes. Aussi les communautés qui se constituaient dans la foi nouvelle regardaient-elles, avec les apôtres, la communauté des biens comme une conséquence nécessaire de l'unité des croyances. « Toute la multitude de ceux qui croyaient n'étaient qu'un cœur et qu'une âme ; et aucun d'eux ne s'appropriait rien de tout ce qu'il possédait, mais ils mettaient tout en commun. Il n'y avait point de pauvres parmi eux, parce que tous ceux qui avaient des terres ou des maisons les vendaient et en apportaient le prix. Ils les mettaient aux pieds des apôtres et on les distribuait à chacun selon son besoin [1]. » Cette pratique était considérée dans les premiers siècles par les apôtres et par les premiers Pères de l'Église comme étant seule conforme à l'esprit du christianisme [2]. Cependant à mesure que le christianisme cessait de se propager par conversion particulière, par voie personnelle et intime, qu'il fut adopté ou imposé par grandes masses et qu'il s'étendit ainsi sur des

[1] Voir *Actes des Apôtres*, chap. 2, 45, et chap. 4, 33 et suiv. Ananias et Sapphira tombent morts aux pieds de saint Pierre pour avoir recélé une partie du prix de leurs terres.

[2] Saint Barnabé, prêchant aux Asiatiques, dit : « Si vous êtes en société pour les choses non corruptibles, combien plus y devez-vous être pour les choses corruptibles ! » Saint Chrysostome et saint Ambroise considéraient également la propriété individuelle comme contraire à l'esprit chrétien et à la nature. Le dernier dit dans son ouvrage *De Officiis ministrorum*, lib I, c. 28 : « Deinde (philosophi) formam justitiæ putaverunt ut quis communia, et ut publica, pro publicis habeat, privata pro suis. Nec hoc quidem secundum naturam. Natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quædam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum. »

peuples entiers, les principes d'attraction sympathique, les liens intimes entre les fidèles ne pouvaient plus se maintenir. Les grandes masses, qui ne pouvaient éprouver par l'esprit nouveau des transformations si subites que les individus isolés, n'accueillaient la foi nouvelle que comme un élément particulier à côté de tous les autres. Les mœurs, les coutumes, les législations civiles et politiques furent maintenues, et n'éprouvèrent que lentement l'influence du christianisme qui avait d'ailleurs abandonné le domaine civil et politique des nations à l'évolution naturelle des principes de la raison humaine. Jésus-Christ n'avait pas formulé de nouveaux principes de politique et d'économie sociale ; son but direct avait été la réforme intérieure de l'homme, pensant que celle-ci, une fois accomplie, transformerait aussi la société civile et politique. Cependant cette réforme n'a pu s'effectuer qu'en partie ; elle a rencontré tant d'obstacles et a essuyé tant de déviations qu'il doit être prouvé aujourd'hui à tous les esprits non prévenus que l'élément religieux, bien qu'il soit fondamental, est insuffisant pour régler toute la vie humaine, qu'une doctrine, qui veut opérer des réformes sociales, doit développer pour chaque branche de l'activité humaine des principes propres et les harmoniser entre eux en les ramenant à une source commune.

L'esprit chrétien primitif, porté à la communauté des biens, ne pouvait se maintenir que dans les associations restreintes et intimes, qui se formaient pour la vie contemplative et religieuse, et qui présentaient dans leur constitution intérieure un premier modèle, quoique encore très-imparfait, d'une distribution de tous les biens spirituels et matériels selon la capacité et les besoins de chacun. Mais dans la grande société humaine ces principes ne pouvaient pas trouver d'application ; l'élément chrétien, malgré la puissance qu'il exerçait, ne pouvait parvenir qu'à réformer peu à peu parmi les institutions celles qui étaient le plus en opposition directe avec la foi nouvelle, et à imprimer

à d'autres un caractère différent, à les faire envisager sous un point de vue plus religieux. La propriété se trouvait dans cette dernière catégorie; elle reçut une transformation qui lui donnait un caractère plus social et plus religieux, sans l'anéantir dans une communauté des biens.

On peut distinguer dans l'histoire de la formation des sociétés européennes trois époques principales de la propriété. Dans la première époque, qui se trouve encore généralement sous l'influence des mœurs antiques des nations, nous rencontrons la propriété, comme chez les peuples germaniques, distribuée dans les tribus ou dans les familles. Les hommes libres possédaient une terre libre, un alleu, non pas individuellement, mais par famille. La propriété a donc encore son caractère familial[1]; mais dans la pénible formation des États nouveaux, s'opérant par des luttes et des guerres continuelles dans lesquelles chaque seigneur cherchait à agrandir son domaine, les propriétés libres, les alleux manquaient de toute sûreté; elles n'avaient d'autre garantie que la force matérielle par laquelle chacun pouvait se maintenir dans sa possession. Or, pour éviter les chances de la guerre, et la perspective d'être réduits à l'état de serfs, les hommes francs, trop faibles pour se protéger seuls, s'attachaient aux plus forts et consentaient à tenir d'eux leurs propriétés comme bénéfices, moyennant redevances et hommage. Le système des *bénéfices* devenait dans l'ordre matériel ce que le système hiérarchique était dans l'ordre spirituel; l'un se développait avec l'autre en ligne parallèle; mais

[1] La formation du système féodal ne s'est pas opérée tout à fait de la même manière chez les Francs et chez les autres peuples germaniques. Tandis que chez ceux-ci le caractère allodial est bien prononcé, chez les Francs, au contraire, surtout à partir du 6me siècle, presque toutes les propriétés furent considérées comme étant concédées par le roi, maître du sol conquis.

lorsque l'empereur était parvenu à se faire considérer, par suite d'une application du droit impérial de Rome, comme le maître souverain du pays, et par conséquent, dans l'ordre des idées féodales, comme le seigneur suprême de qui tous les autres tenaient hiérarchiquement leurs bénéfices [1], la lutte commença entre ces deux maîtres souverains de la chrétienté, entre le pape et l'empereur, sur la question de l'*investiture*. Les papes, en se considérant comme les représentants de Dieu sur la terre, devaient prétendre à la suprématie sur les empereurs, et voulaient leur faire tenir la couronne et les domaines comme des bénéfices concédés par le pouvoir spirituel [2]. Mais soit que les empereurs se soumissent à ces prétentions, soit qu'ils se considérassent comme tenant leurs possessions immédiatement de Dieu, par droit divin, toujours est-il que le domaine impérial et tous les droits qui en découlaient étaient le bénéfice par excellence. Dans le développement de cette organisation féodale, on peut encore distinguer plusieurs périodes. D'abord, les bénéfices étaient plutôt des fonctions, dont le roi ou l'empereur investissait ceux qui lui paraissaient les avoir le plus mérités; ils étaient conférés moyennant des devoirs et des charges personnels. Mais lorsque, d'un côté, le pouvoir suzerain, le bénéfice par excellence, gagna une plus grande indépendance vis-à-vis le pouvoir spirituel ou devint héréditaire dans une famille; et lorsque, d'un autre côté, la faiblesse du pouvoir royal et impérial augmenta les prétentions des vassaux, ceux-ci finirent par rendre les bénéfices héréditaires dans leur famille, et la propriété terrienne devint une propriété fa-

[1] Déjà Charlemagne avait ordonné que tous les alleux relevassent du roi de France.

[2] En 1493 le pape Alexandre II donne encore par une bulle, en qualité de vicaire de Jésus-Christ, à Ferdinand et Isabelle les terres du nouveau monde découvert par Colomb.

miliale, que le bénéficiaire ne pouvait aliéner ni entre-vifs ni par testament [1].

C'est la réforme religieuse du XVIe siècle qui porta indirectement le premier coup décisif à l'organisation féodale. La réforme, en rétablissant d'abord les droits de la personnalité spirituelle, en envisageant l'homme dans ses rapports directs avec la Divinité, en écartant les autorités qui s'y étaient interposées, devait aussi conduire par ses conséquences à une autre organisation de la propriété. D'abord, les princes protestants furent affranchis décidément de la suprématie que la papauté s'était arrogée; ensuite la réforme fortifia dans tous les degrés de l'échelle sociale le sentiment d'indépendance personnelle; elle donna un nouvel essor à la culture de la philosophie; en consacrant le principe d'examen, elle autorisa les recherches sur l'origine historique et philosophique de toutes les institutions; guidée par un esprit de liberté, elle appela une rénovation de la science du droit naturel dans un sens libéral et conduisit ainsi à une conception de la propriété comme étant un droit naturel primitif

[1] M. Guizot, dans son ouvrage « *Histoire de la civilisation en Europe*, » porte le jugement suivant sur la féodalité. « La féodalité, dit-il, considérée dans son esprit et dans sa destinée providentielle, fut une longue protestation de la personnalité humaine contre le communisme monacal qui, au moyen âge, envahissait l'Europe. Après les orgies de l'égoïsme païen, la société, emportée par la religion chrétienne dans une direction opposée, courait risque de se perdre dans le néant d'une abnégation sans bornes et d'un détachement absolu : la féodalité fut le contre-poids qui sauva l'Europe de l'influence combinée des communautés religieuses et des sectes manichéennes qui, dès le IVe siècle, se produisirent sous différents noms et en différents pays. C'est à la féodalité que la civilisation moderne est redevable de la constitution définitive de la personne, du mariage, de la famille et de la patrie. » Le principe personnel domine en effet le système féodal, mais c'est le principe socialisé par le lien qui était établi entre les personnes et les choses.

et personnel. Les conséquences sociales de la réforme religieuse furent tirées en France. La nation française s'appropria, dans l'ordre politique, les mêmes principes qu'elle avait repoussés dans l'ordre religieux. La révolution de 1789 est la conséquence politique de la réforme religieuse, et la nuit du 4 août fut, dans le domaine de la propriété, la consécration du principe personnel que la réforme avait d'abord opposé à la hiérarchie ecclésiastique, et qui, bientôt après, fut dirigé contre toute la féodalité. Le principe personnel de la propriété avait été d'ailleurs fortifié dans les derniers siècles par l'extension toujours croissante du travail industriel, source de la propriété mobilière, travail qui imprime à chaque œuvre plus fortement le cachet de la personnalité humaine. Cependant, quoique l'élément social paraisse être prédominant dans la propriété foncière, et l'élément personnel dans la propriété mobilière, ces deux espèces de propriétés sont régies par les mêmes principes généraux et impliquent l'un et l'autre les deux éléments fondamentaux de toute propriété. La conception de la propriété sous le point de vue personnel peut ainsi s'expliquer et en partie se justifier par l'esprit dominant de l'époque, mais elle ne peut pas être admise par une théorie rationnelle. C'est cependant cette conception qui, par les doctrines abstraites et individualistes répandues par la révolution française, s'est emparée des esprits et est devenue, même pour le domaine de la propriété foncière, la théorie régnante de notre époque. Mais comme le caractère social ne peut jamais s'effacer aussi longtemps qu'il y a une société, qui exige des sacrifices mutuels et qui impose nécessairement des restrictions du droit d'user et d'abuser, que chacun croit avoir par rapport à sa propriété, on a été obligé, d'un côté, de restreindre le droit de propriété par des mesures de police, en défendant certains abus, en imposant certaines règles relatives à l'usage de la

propriété [1], et de poser, d'un autre côté, le fécond principe social de l'expropriation forcée pour cause d'utilité publique, moyennant une juste et préalable indemnité, principe qui peut recevoir une application progressive, à mesure que la société s'éclaire sur le bien public, sur le véritable intérêt de tous que le droit doit toujours avoir en vue.

Nous avons ainsi constaté dans l'histoire ancienne et moderne l'évolution successive et la lutte plus ou moins ouverte des deux éléments contenus dans le droit de propriété et dont aucun n'a été compris rationnellement. L'élément social n'a été en général qu'une forme, un cadre qui renfermait les principes et les faits les plus antisociaux; au lieu d'être un lien d'unité et d'égalité, il était une source d'opposition et de priviléges, et la religion, au lieu de l'épurer, ne faisait souvent que consacrer les injustices qu'il engendrait. L'élément individuel, d'un autre côté, a été dénaturé par l'égoïsme et la cupidité et a conduit au même résultat, engendré par l'extrême opposé.

Pour que la véritable doctrine de la propriété s'établisse dans les esprits et dans l'ordre social, il faut qu'on comprenne la

[1] Le code civil, en définissant la propriété comme « le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois et les règlements, » assure par cette importante restriction le droit de l'intervention sociale dans le règlement de la propriété. Napoléon, lors de la discussion de ce paragraphe, avait énergiquement exprimé cette nécessité. « L'abus de la propriété, dit-il, doit être réprimé toutes les fois qu'il nuit à la société. C'est ainsi qu'on empêche de scier les blés verts, d'arracher les vignes renommées. Je ne souffrirais pas qu'un particulier frappât de stérilité vingt lieues de terrain dans un département fromenteux, pour s'en former un parc. Le droit d'abuser ne va pas jusqu'à priver le peuple de sa subsistance. » Le principe formulé si nettement autoriserait évidemment l'État à prescrire le mode d'exploitation des propriétés qui serait le plus économique et assurerait le mieux à la société tout entière les moyens d'existence et de développement.

nécessité de combiner rationnellement l'élément social et l'élément personnel, de pénétrer, de saturer en quelque sorte l'un par l'autre, et de constituer, par un principe supérieur, la théorie organique et harmonique de la propriété. Cette théorie organique ne saurait cependant être conçue sans la doctrine harmonique de l'humanité, qui seule peut faire connaître les rapports intimes et organiques établis entre la partie et le tout, entre l'homme individuel et l'être collectif de l'humanité, enfin entre toutes les sphères de personnalités collectives ou morales, de la famille, de la commune, de la nation et de l'humanité du globe entier. De plus, la doctrine harmonique de la propriété doit de nouveau recevoir sa consécration par des principes supérieurs de religion et de morale. Ce sont des sentiments religieux et moraux, rallumés plus vivement entre les hommes, qui donnèrent à la propriété un nouveau caractère social, et, plus que tous les raisonnements tirés de l'intérêt ou de l'utilité publique, la conscience religieuse de la loi et de la volonté divine, de la solidarité et de la fraternité humaine, pourra opérer spontanément ce que la justice imposerait peut-être par la force, mais qu'elle maintiendrait avec difficulté. Toute l'histoire atteste que l'organisation de la propriété a toujours subi l'influence décisive des convictions religieuses et morales dont les hommes étaient animés ; l'avenir ne donnera pas de démenti au passé de l'humanité ; il prouvera au contraire encore avec plus d'évidence la liaison intime entre l'ordre spirituel et l'ordre matériel et démontrera que la doctrine qui, dans la religion, évite le panthéisme, en consacrant le principe éternel de la personnalité, harmonisera aussi le principe personnel et l'élément social en repoussant la notion individualiste aussi bien que la conception communiste et panthéiste de la propriété.

TROISIÈME PARTIE.

CONSIDÉRATIONS POLITIQUES

SUR L'ORGANISATION DE LA PROPRIÉTÉ DANS LA VIE SOCIALE.

Réflexions préliminaires.

Jusqu'ici nous avons établi les principes généraux sur le droit de propriété et jeté un coup d'œil philosophique sur son histoire; mais la question de la propriété a un intérêt trop pratique, elle touche trop intimement à toute l'organisation matérielle de la société, pour qu'on puisse se contenter de la traiter seulement du point de vue général et historique. Dans aucune matière, les principes philosophiques n'ont autant besoin d'être combinés avec des considérations tirées de l'état de la société, que dans celle de la propriété. C'est que nulle part les principes généraux ne demandent plus à être complétés par des vues politiques, que lorsqu'ils se rapportent à des intérêts matériels fondés dans toute l'organisation passée et présente de la société. Relativement aux autres questions de droit individuel et social, on se trouve, en quelque sorte, dans une sphère plus intellectuelle, où tout est dominé et se laisse plus facilement modifier par les principes de la raison et de la liberté. Mais la propriété, lien le plus étroit qui unit l'homme avec la nature, paraît opposer à la liberté les mêmes difficultés, les mêmes entraves que le domaine de la nature en général.

Toutefois nous avons vu que des modifications notables ont eu lieu dans l'assiette de la propriété depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Ces changements ont été opérés, d'un côté,

par l'application de certains principes généraux de droit social, et, de l'autre côté, par l'accroissement de l'activité industrielle, qui a ôté de plus en plus à la propriété le caractère de masse inerte, en la rendant plus mobile, plus susceptible de transactions ou de transmissions, et de tous les arrangements libres de la volonté humaine. Il s'agit donc d'examiner mûrement si l'état social peut comporter une organisation de la propriété différente de celle qui a existé jusqu'à nos jours, ou bien si, malgré les modifications que la propriété a éprouvées, elle tient trop, quant au fond de sa nature, à la manière de voir et d'agir de la société, à ses idées et à ses mœurs, pour qu'on puisse justifier des entreprises tendant à la changer dans sa base, et à la transformer, par un acte général d'autorité, par des voies paisibles ou violentes, dans une communauté de biens.

Dans cette recherche, nous avons à examiner quatre questions principales :

1° De combien de manières la propriété peut-elle exister dans la vie sociale? ou, de la propriété privée et commune ;

2° Quelles sont les raisons tirées de la considération générale de la nature de l'homme et de la société qui parlent en faveur de l'un ou de l'autre système?

3° L'État, ou un pouvoir politique quelconque, a-t-il le droit de changer la base actuelle de la propriété, et d'imposer à la société le système opposé?

4° L'État a-t-il le droit de modifier, par des mesures législatives, la propriété, sans toutefois la changer dans sa base, à l'effet de remédier pour autant qu'il est possible aux inconvénients qui peuvent résulter de l'application du système de la propriété privée?

5° Quelles sont les réformes qui peuvent être opérées, dans le système de la propriété privée, par l'association volontaire?

§ I.

Des différents modes d'organisation de la propriété en général.

Jusqu'à présent on n'a connu que deux systèmes d'organisation de la propriété dans la vie sociale; le système de la propriété individuelle, privée, à laquelle presque seule on a réservé le nom de propriété; et le système de la propriété commune ou de la communauté des biens. Le premier existe lorsqu'une personne a la disposition libre et exclusive des choses qu'elle a acquises par un titre de droit; le second s'établit quand une communauté, comme telle, est seule investie de la disposition libre des biens matériels, et qu'elle distribue à chacun de ses membres la portion qu'elle regarde comme suffisante à la satisfaction de ses besoins, en prescrivant l'usage qu'il doit en faire. Le principe dominant, dans le premier mode d'organisation, est évidemment celui de l'individualisme, tandis que l'autre repose plus ou moins sur l'absorption de l'individu dans une communauté ou dans un être moral et collectif plus général.

En jugeant ces deux systèmes de propriété d'après les principes exclusifs sur lesquels ils reposent, ils doivent être condamnés tous les deux aux yeux de la raison, qui admettra comme système vrai celui seulement qui sait concilier le principe de liberté dont la source est dans l'individu, avec le principe d'association qui est celui de l'humanité comme être collectif.

Nous avons déjà constaté dans l'histoire de la propriété que la vie sociale, qui d'ailleurs se refuse généralement à l'adoption de principes exclusifs, n'a jamais suivi complétement l'un ou l'autre de ces systèmes. Elle n'a pas admis le premier dans toute

sa rigueur, parce qu'elle a dû établir, dans l'intérêt de la communauté, un grand nombre de *restrictions* concernant la faculté de disposer individuellement de la propriété, et ces restrictions ou servitudes en tous genres, publiques ou privées, sont allées en augmentant à mesure que les rapports et les contacts entre tous les membres de la société sont devenus plus intimes et plus nombreux. Elle n'a pas pu consacrer le système de la communauté des biens parce qu'elle ne devait pas anéantir l'individualité, source principale de toute activité, et, jusqu'à présent, le centre d'où partent tous les rayons du développement social. Ce n'est que dans le progrès ultérieur de la société que les individualités sont appelées à constituer une unité supérieure, à faire converger les rayons de leur activité vers un centre commun, et à en recevoir une impulsion nouvelle sans cependant faire le sacrifice de leur personnalité. La raison peut donc encore concevoir un autre mode d'organisation qui concilie le système de la propriété individuelle avec les exigences de l'association générale. Mais ce système est un problème de la raison et de la liberté humaines pour l'avenir, et dont la solution ne peut être successivement amenée que par l'association volontaire dont nous fixerons plus loin les principes; et dans le cas même qu'il fût résolu en théorie, l'état social devrait encore être consulté pour son application.

Les théories connues jusqu'à présent, établissant des modifications ou une transformation de la propriété privée, rentrent sous la catégorie des doctrines de communauté des biens.

Nous avons donc à examiner plus en détail les raisons sur lesquelles se fondent les deux systèmes dont l'un est admis généralement et dont l'autre n'existe qu'exceptionnellement, mais que quelques-uns voudraient établir comme règle pour l'avenir.

§ II.

Des avantages et des inconvénients qui résultent de l'adoption exclusive de l'un ou de l'autre système sur la propriété.

Dans la recherche des raisons qui parlent en faveur de l'un ou de l'autre système sur la propriété, et des objections auxquelles ils sont exposés, nous n'avons à examiner ces systèmes que d'un côté, parce que les avantages de l'un sont les inconvénients de l'autre.

En soumettant à notre examen le système de la propriété privée, nous avons d'abord à reconnaître qu'il est le plus ancien et le plus généralement adopté par tous les peuples de l'antiquité et des temps modernes. Cependant la durée, et même l'adoption générale d'une institution, ne sont pas en elles-mêmes un titre de droit, parce que des lois vicieuses peuvent se maintenir longtemps et être adoptées par beaucoup de peuples sans être bonnes et justes : néanmoins, de tels faits historiques doivent toujours engager l'esprit réfléchi à ne pas prononcer légèrement condamnation sur une institution, mais à examiner mûrement si elle n'a pas son fondement dans la nature humaine, ou au moins dans le développement social des époques et des peuples qui l'ont consacrée. Et plus une institution est fondamentale et touche à de nombreux rapports de la vie et de l'activité sociale, plus il est difficile que le bon sens des peuples se soit entièrement trompé, et soit en opposition avec la raison éclairée. Or, sous ce rapport, il y a peu d'institutions qui puissent être comparées à celle de la propriété, et il n'y en a aucune qui présente, chez les différents peuples, quant au principe, autant d'homogénéité dans l'organisation. Il faut donc qu'il y ait des raisons bien fortes, dans l'état social de tous les

peuples, pour donner à ce système une application aussi générale.

Ces raisons se laissent facilement découvrir, et il suffit de les énoncer pour en connaître la grande portée.

1° La raison générale pour le mode actuel d'organisation de la propriété consiste sans contredit en ce que la propriété privée est le mobile principal du travail et de l'activité des hommes, qui resteraient dans l'oisiveté s'ils n'étaient pas obligés de chercher les conditions de leur existence physique par l'emploi de leurs facultés intellectuelles et de leurs forces physiques. La propriété privée est donc, dans la moralité actuelle des hommes, une condition de développement individuel et social, la source des améliorations et des découvertes les plus importantes, surtout dans l'industrie, dont le progrès est une des conditions premières pour faciliter, par la multiplication des moyens d'existence physique, le développement intellectuel et moral des hommes.

2° La propriété privée est, à plusieurs égards, la sauvegarde de la liberté personnelle et de la vie de famille. C'est cette propriété qui assure à chacun une sphère matérielle d'existence qui est la condition nécessaire pour la consécration de la personnalité humaine dans la vie sociale.

3° Ce système est cause que beaucoup de travaux pénibles, mais utiles pour le bien-être matériel de la société, sont aujourd'hui exécutés par la main des hommes, travaux auxquels probablement personne ne se soumettrait volontairement, si on n'y était obligé par la nécessité de gagner par le travail les moyens d'existence.

4° La propriété privée maintient entre les hommes, par l'inégalité de sa distribution, une subordination nécessaire surtout dans les grandes entreprises mécaniques et industrielles. Le système contraire conduirait facilement à une égalité mal en-

tendue, dans laquelle tous voudraient commander et personne obéir.

5° Ce système coupe court à un grand nombre de disputes qui s'élèveraient infailliblement parmi les hommes sur la distribution ou le partage constant des biens sociaux si le système contraire s'établissait.

Nous ne citerons pas, parmi les arguments en faveur de la propriété privée, le fait moral qu'elle peut être la cause de la bienfaisance et de la charité individuelle ; car ces qualités trouveraient encore dans tout autre ordre social assez d'occasions de s'exercer par des actions nombreuses et continues, et dans tous les cas, il vaudrait encore mieux qu'il n'y eût pas de malheureux dont le sort dépende de la charité accidentelle des individus.

Les raisons que nous venons d'indiquer prouvent assez que le système de la propriété privée est intimement lié avec toute la manière de penser et d'agir de la société actuelle, qu'il est la base de son organisation et la condition de son développement.

Toutefois les partisans de la communauté des biens font contre ce système des objections dont on ne saurait contester la justesse et la gravité. Les objections principales sont celles qui suivent :

1° Ce système se fonde sur le principe de l'égoïsme et de l'individualisme, et il est une des causes qui le fortifient et le rendent permanent ; il est ainsi contraire à la morale qui réprouve ces motifs d'action, en prescrivant à l'homme de considérer avant tout le bien général et de ne placer son intérêt propre qu'après celui de la société humaine en général.

2° En consacrant le principe de l'égoïsme ou de l'intérêt propre, le système de la propriété privée établit et nourrit une lutte continuelle entre les individus, qui, dans leur désir d'acquérir

la plus grande somme de biens possible, doivent nécessairement se faire tort les uns aux autres.

3° Ce système isole les forces et les facultés de l'homme et de la société, susceptibles d'être beaucoup mieux employées dans l'association qui donnerait à toutes leur direction et les mettrait en accord entre elles. En isolant ainsi les hommes et leurs facultés, ce système multiplie outre mesure des objets qui pourraient être utilisés par plusieurs personnes et qui n'auraient ainsi pas besoin d'exister en aussi grand nombre.

4° La propriété privée est la source principale de la plupart des délits et des crimes qui sont commis dans la société.

5° Elle est la cause d'une inégalité trop grande qui n'est en aucun rapport avec le vrai mérite des hommes.

6° Enfin ce système se fonde, quant aux modes d'acquérir la propriété, bien plus sur le hasard que sur les talents et l'activité de l'homme.

C'est par ces raisons que beaucoup d'auteurs célèbres se sont prononcés contre le système de la propriété; et la liste de ces écrivains est formée par des philosophes et des philanthropes, des hommes d'État et des jurisconsultes. Platon [1], dans l'antiquité; Thomas Morus [2], dans son *Utopie;* Campanella [3], Harrington [4], Rousseau [5], Fichte [6], Babeuf [7], Owen [8],

[1] Voy. sa *République.*

[2] Le chancelier d'Angleterre, décapité en 1536 pour avoir refusé de prêter le serment de suprématie exigé par Henri VIII.

[3] Le philosophe, mort en 1639; dans sa *République du soleil* (*Civitas solis*).

[4] Mort en 1677; dans son *Oceana.*

[5] Dans différents endroits de ses ouvrages : *Discours sur l'inégalité*, etc.; *Émile; Contrat social.* Rousseau cependant n'a pas formulé ses opinions, assez vagues en théorie précise.

[6] *Staatslehre*, publié après sa mort, 1820.

[7] Voir « *Conspiration de Babeuf* » par Buonarotti.

[8] Le célèbre philanthrope anglais, créateur des écoles connues sous le

Saint-Simon [1], Hugo [2] et d'autres dans les temps modernes [3], ont rejeté le système de la propriété comme étant contraire à la raison et à une juste organisation sociale [4]. Mais quoique les

nom d'*infant schools, salles d'asile,* ou *écoles gardiennes,* qui sont devenues une des plus belles institutions de notre temps.

[1] Ou plutôt ceux qui ont publié la doctrine connue sous ce nom ; car Saint-Simon lui-même n'a proposé dans aucun de ses ouvrages l'abolition de la propriété privée.

[2] M. Hugo, l'un des célèbres fondateurs de l'école historique de l'Allemagne, s'est servi des principes philosophiques de Kant pour attaquer plus fortement qu'on ne l'avait peut-être fait avant lui, le système de la propriété privée, qui d'après lui, produit, par l'un des résultats principaux, c'est-à-dire par la pauvreté, des effets pires que l'esclavage des anciens. M. Hugo cherche même à réfuter les principaux arguments en faveur de ce système que nous avons indiqués et que nous regardons encore généralement comme valables, malgré sa critique. La seule raison d'existence et de conservation qu'il trouve à la propriété privée, c'est qu'elle est devenue une *habitude* dans la vie des peuples : argument bien faible sans doute si cette habitude ne reposait pas sur d'autres raisons qui l'ont introduite et qui la maintiennent. Voy. Hugo, *Naturrecht,* 4me édition, 1819, pages 122 et suiv.

[3] M. Cabet dans son « *Voyage en Icarie.* » M. Proudhon, dans ses deux mémoires « *Qu'est-ce que la propriété?* » et « *Lettre à M. Blanqui,* » attaque avec une grande force de raisonnement le droit de propriété et ne veut admettre qu'un droit de possession ; il repousse cependant également la communauté des biens et recherche une théorie supérieure, par laquelle les deux principes opposés puissent être combinés. Dans son ouvrage « *De la création de l'ordre de l'humanité* » il aborde des questions d'organisation sociale.

[4] Voir, sur la plupart de ces théories, Reybaud : « *Études sur les réformateurs contemporains.* » 2 vol. Nous examinerons ces théories un peu plus en détail dans notre « *Cours de science sociale.* » La doctrine saint-simonienne a été examinée par nous dans plusieurs articles insérés en 1832 dans la *Revue de l'Étranger* (das Ausland), publiée par Cotta. Nous y avons fait ressortir les conséquences immorales et antisociales auxquelles devait conduire cette doctrine qui, malgré beaucoup d'idées fé-

arguments établis par ces auteurs contre la propriété privée aient une grande valeur logique et morale, il s'agit de savoir si le système contraire peut la remplacer avec des chances de durée, ou si son introduction n'est pas en opposition avec l'état intellectuel et moral de la société, et s'il ne produirait pas plutôt un bouleversement général qu'une réforme sociale durable.

Les deux principes sur lesquels reposent le système de la propriété privée et celui de la communauté des biens sont d'ailleurs également exclusifs et erronés. La véritable théorie, comme nous le verrons plus loin, doit harmoniser le principe personnel et le principe social de la propriété.

§ III.

L'État, ou un pouvoir politique quelconque, a-t-il le droit de changer le système actuel de propriété.

Il ne s'agit pas ici d'examiner si les membres de la société dans leur qualité de particuliers ont le droit de s'associer, de mettre leurs biens en commun et de vivre d'après un système plus ou moins complet de communauté. Ce droit est incontestable d'après le droit naturel et même d'après les lois civiles qui permettent à chacun de disposer librement de sa propriété, et qui, par conséquent, ne peuvent s'opposer à ce que plusieurs individus mettent leur propriété en commun et se partagent les fruits de leur travail. De telles communautés ont toujours existé, et loin de poursuivre un but réprouvé par la morale ou la justice, elles donnent au contraire un bel exemple de l'abnégation

condes qu'elle exposait sur des réformes sociales, était en quelque sorte établie pour réunir une dernière fois dans un seul faisceau toutes les aberrations antérieures de l'esprit humain.

et du désintéressement dont le cœur de l'homme est capable.

Toutefois la société et l'État en particulier conservent envers de telles communautés, qu'elles soient du domaine religieux ou civil, le droit de surveillance pour empêcher qu'elles ne sortent des conditions de leur institution en acquérant une quantité de biens en dehors de toute proportion avec les besoins de leurs membres. Ce droit doit être surtout exercé envers des communautés qui n'ont pas un principe de vie en elles-mêmes, qui se conservent, non par de nouvelles générations, mais par des adjonctions du dehors, et qui de plus, au lieu de vivre de leur travail commun, subsistent plutôt par des donations et par le travail des autres.

C'est pour préserver la société des conséquences funestes de la *mainmorte* [1], nom que le génie populaire a si bien donné à la propriété lorsqu'elle se trouve entre des mains qui ne travaillent pas, que l'État doit exercer ce droit social.

Mais la question qui nous occupe ici est de savoir si une autorité politique quelconque a le droit d'imposer à la société le système de la communauté des biens. Or, il faut prétendre qu'une telle entreprise serait d'un côté contraire au vrai principe du droit, et qu'elle serait de plus inexécutable, ou que du moins le système qu'elle parviendrait peut-être à établir momentanément n'aurait aucune chance de durée.

[1] Il faut entendre par *mainmorte* toute propriété foncière qui appartient à une personne collective, à une institution ou à une société qui, à cause de sa nature, ne peut pas elle-même en entreprendre ou diriger la culture. Les législations modernes sont, avec raison, contraires à ce genre de propriété, et l'économie politique conseille l'aliénation de pareilles propriétés, quand il y a encore des établissements qui en possèdent. Mais il n'y aurait pas de *mainmorte* quand par exemple une société agricole se formerait pour l'exploitation des terres, à l'effet de substituer peut-être la grande à la petite culture dont les inconvénients deviennent tous les jours plus visibles.

En effet un tel système, sans considérer même par quelle voie il aurait été établi, par violence physique, ou par des moyens paisibles, serait contraire au principe du droit, parce que la propriété privée est intimement liée à la manière de penser et d'agir, aux motifs prédominants aujourd'hui dans les actions des hommes, en un mot aux mœurs ou à la moralité actuelle de la société. Or le droit, étant distinct de la morale, ne doit pas prétendre opérer des réformes là où il s'agit, non pas de fournir des conditions *extérieures* d'existence et de développement social, mais de changer les motifs *intérieurs* d'action ou la moralité des hommes. Sans doute si les hommes n'étaient guidés dans leurs actions que par des motifs de désintéressement et de sympathie, leur moralité serait pure, dégagée de tout intérêt personnel, et une communauté des biens, si d'ailleurs elle accordait à l'individualité les droits qui lui sont dus, serait juste, exécutable, et aurait des chances de durée; mais une telle moralité n'existe pas entre les hommes, et elle ne se forme pas dans un jour, pas même dans un siècle.

Par cette raison, le changement du système actuel de la propriété ne pourrait être imposé à la société que par une violence, qui ôterait au système nouveau toute chance de durée. On ne peut pas opposer à cette opinion l'exemple de Sparte où un législateur parvint à introduire de pareils changements et à les rendre durables pendant assez longtemps. Les sociétés de l'antiquité étaient loin d'offrir une aussi grande variété de fonctions et de besoins que les sociétés modernes, et ne présentaient pas ces complications si nombreuses qui rendent aujourd'hui la direction sociale plus difficile. De plus, l'État de Sparte, sans développement dans les sciences et dans les arts qui distinguaient les autres États de la Grèce, n'était organisé que pour la défense et la guerre, et supportait ainsi plus facilement une organisation telle qu'elle existe à peu près de nos jours pour l'état militaire.

Or, ce qui caractérise les États modernes, c'est la liberté et la moralité intérieure, ce sont les droits de la personnalité, les limites posées par eux à l'intervention de l'État dans le développement intellectuel et moral des hommes. Aujourd'hui un tel système ferait violence aux mœurs de la société, et ce n'est qu'un despotisme appuyé sur la force physique qui pourrait le maintenir pendant quelque temps; mais aussitôt que cette contrainte, dont la société se lasserait sans doute, aurait cessé, tout rentrerait peu à peu dans l'ancien système, parce que les motifs d'intérêt qui font agir les hommes et qui auraient été seulement refoulés dans l'intimité, se manifesteraient de nouveau, et rétabliraient l'ancien ordre des choses. C'est donc une déplorable erreur, et d'autant plus grave qu'elle entraînerait un bouleversement avec toutes les horreurs qui accompagnent la violence, que celle de croire qu'on pourrait imposer par une révolution politique le système de la communauté des biens. Malheureusement une telle théorie n'est qu'une des conséquences extrêmes d'une autre doctrine plus généralement admise sur la toute-puissance de l'État et sur son droit d'intervenir dans tous les rapports, dans toutes les fonctions de la vie sociale. Il faut espérer qu'une meilleure intelligence du vrai but de l'État et de sa sphère limitée d'action, comme elle paraît se répandre aujourd'hui de plus en plus au sein du mouvement libre des individus, fera disparaître les derniers restes d'une doctrine qui remplacerait la liberté par le despotisme.

§ IV.

Du droit de l'État de prendre des mesures législatives pour remédier aux inconvénients qui peuvent résulter du système de la propriété privée.

Mais s'il n'est permis à aucune autorité politique de changer

le système actuel de la propriété, il faut, d'un autre côté, réclamer pour l'État le droit de prendre, par rapport à la propriété, toutes les mesures qui, sans en changer la base, sont dans l'intérêt général de la société. En exerçant ce droit, l'État n'établira pas un nouveau système de moralité pour les hommes, il imposera seulement à la propriété privée des charges exigées comme conditions d'existence et de développement de tous les membres de la société.

Mais il est nécessaire que l'État intervienne dans l'organisation de la propriété privée, parce que le droit ou la justice ne peut pas permettre que le système de la propriété privée, fondé sur un principe exclusif, soit poussé jusqu'à ses dernières conséquences. L'histoire montre d'ailleurs que la propriété a subi de grands changements par des mesures législatives réclamées par le sentiment de la justice et la nécessité de chercher un remède à l'accroissement du nombre et de la misère de ceux qui étaient déshérités de biens matériels. C'est ainsi que la propriété féodale a été détruite, que les majorats ont été abolis, et qu'à la suite de ces mesures le nombre des propriétaires a considérablement augmenté.

Il y a cependant des publicistes et des économistes qui s'opposent à ce que l'État prenne encore de nouvelles mesures dans le but d'arrêter l'accroissement de la pauvreté. Ces écrivains prétendent que les lois sont impuissantes pour parvenir à ce résultat; plusieurs d'entre eux pensent, qu'à mesure que les grandes inégalités intellectuelles disparaissent, la trop grande disproportion des fortunes s'effacera également, et qu'il faut attendre ces effets de la marche ou de la tendance naturelle de la société.

Mais un examen plus attentif montre que les institutions qui ont pour objet l'acquisition de la propriété amèneraient au contraire, si elles étaient abandonnées à leur impulsion propre,

une plus grande inégalité des fortunes entre les hommes; car il ne peut échapper à une observation un peu attentive, qu'aujourd'hui ceux qui possèdent une propriété d'une certaine étendue, tiennent par là en main les conditions premières et indispensables pour en acquérir avec facilité de plus grandes encore; tandis qu'il devient tous les jours plus difficile d'en acquérir pour ceux qui n'en ont pas. Une autre raison qui contribue à augmenter les disproportions existantes, vient de ce qu'actuellement le plus grand nombre des travaux matériels qui autrefois occupaient des millions de bras, ne sont plus exécutés que par des machines. Jusqu'à présent, il est vrai, les machines ont plutôt augmenté que diminué le nombre des travailleurs, parce que les besoins sont devenus plus nombreux à mesure que les moyens de les satisfaire ont été rendus plus faciles. Toutefois les crises industrielles, qui reviennent périodiquement, et, à ce qu'il paraît, à des époques plus rapprochées, montrent un excédant de production sur les besoins; et à moins de supposer à la nature humaine des besoins illimités, chimériques, cette disproportion devra s'augmenter avec la multiplication des machines, ce qui ôtera à un plus grand nombre d'hommes la faculté d'acquérir les moyens de subsistance par le travail matériel. Si d'un côté il faut ainsi se féliciter qu'un grand nombre des plus rudes travaux matériels ne soient plus aujourd'hui exécutés par les hommes, et que la classe de ceux qui, par vocation ou à cause de l'encombrement des autres professions, entrent dans la carrière des sciences et des arts, devienne tous les jours plus nombreuse, on ne peut pas cependant méconnaître que cette dernière condition sociale, telle qu'elle est aujourd'hui constituée, est loin d'offrir à un nombre un peu considérable d'individus des chances de vivre de leur travail.

Ainsi la marche naturelle de la société, si elle n'était pas dirigée par la raison des lois, conduirait plutôt à un appauvrisse-

ment d'un plus grand nombre qu'à une plus grande égalité des conditions sociales.

Il s'agit donc de rechercher et d'examiner les mesures sociales qui peuvent être prises par rapport à la propriété individuelle pour modifier et adoucir les effets qu'elle entraîne nécessairement.

Parmi les mesures qui ont été jusqu'à présent proposées à ce sujet, il y en a cependant quelques-unes qui sont ou tout à fait impraticables ou trop violentes; d'autres, au contraire, sont susceptibles sous de certaines conditions d'une application salutaire. Il suffit ici d'indiquer ces mesures brièvement, avec quelques observations, parce que leur examen plus approfondi appartient à d'autres sciences, particulièrement à l'économie politique.

1° D'abord on a proposé d'établir un *maximum de fortune* et de décréter que tout ce qui serait acquis au delà, appartiendrait de droit à l'État. Mais cette mesure, impraticable en elle-même, serait une véritable atteinte à l'industrie, qui ne fait des progrès que par de grands capitaux et par la perspective de gains ultérieurs. Les hommes qui auraient acquis par une longue expérience, avec leur fortune, une grande capacité dans la gestion des affaires et la connaissance des besoins industriels et commerciaux de la société, seraient condamnés à l'inaction, parce qu'on ne pourrait pas leur demander de risquer leur fortune dans une nouvelle entreprise dont ils ne devraient tirer aucun profit.

2° La *taxe des pauvres* est un moyen peu propre à arrêter les effets du paupérisme. Cette taxe, qui sous des noms différents existe dans la plupart des pays, devient une véritable calamité, quand elle doit être établie sur une large échelle. Le régime de la taxe, conséquence de la misère, devient à son tour une cause de démoralisation. Ceux même qu'il doit soulager, y ont toujours

opposé une vive résistance qui s'accroîtra nécessairement à mesure que les sentiments moraux se développent dans les classes inférieures [1].

[1] Il y a en Angleterre certains comtés, par exemple Sussex, où la taxe des pauvres a pris souvent au propriétaire la moitié du revenu. En Angleterre (abstraction faite de l'Irlande et de l'Écosse), le nombre des pauvres inscrits dans les paroisses est de plus du tiers de la population; en France il est de 1 à 5, en Belgique de 1 à 7, à l'exception des Flandres où il est également de 1 à 5; en Allemagne le nombre des pauvres n'est pas encore aussi considérable, quoique le paupérisme y fasse aussi de grands progrès. En calculant les proportions dans les fortunes, on trouve d'après Balbi qu'en Angleterre, la classe riche forme $\frac{1}{69}$ de la population et possède $\frac{37}{100}$ de toute la richesse de la nation; plus des $\frac{2}{3}$ de la population n'ont pas le revenu moyen, c'est-à-dire le revenu dont jouirait chacun dans une distribution égale de tout le revenu de la nation entre tous ses membres. En France, la classe riche forme $\frac{1}{100}$ de la nation et possède $\frac{15}{100}$ de la propriété totale; $\frac{2}{3}$ de la population manquent également du revenu moyen. Un classement plus détaillé de la population en France a été donné par M. P. Leroux, d'après les statistiques, dans la Revue indépendante du 1er septembre 1842. D'après ce classement il y aurait 4 millions de mendiants, 4 millions d'indigents, 4 millions de salariés sans aucun titre de propriété quelconque, 18 millions n'ayant que le logement ou un morceau de terre d'un revenu équivalent à ce logement; 4,150,000 jouissant officiellement d'un revenu foncier de 128 francs; 750,000 jouissant officiellement d'un revenu foncier de 491 francs; 230,000 jouissant officiellement de deux mille livres de rente en propriété foncière. Le revenu net territorial en France est porté par M. Ch. Dupin à un milliard neuf cents millions, ce qui ne ferait que 54 francs de revenu foncier moyen pour 35 millions d'habitants. M. Michel Chevalier, en portant, d'après les estimations les plus dignes (dans son discours d'ouverture, décembre 1841), le revenu annuel total de la France à 8 milliards pour 33 millions, soit en moyenne à 250 par tête ou à 63 centimes par jour et par tête, en a induit avec raison la nécessité de pousser à une plus forte production dans toutes les branches du travail national; mais il ne faut pas oublier que cette production ne peut avoir lieu qu'à condition d'une meilleure distribution des produits.

3° On a proposé d'*abolir les successions dans la ligne collatérale* et d'augmenter par là le revenu public. Mais cette mesure est trop violente; elle méconnaît le principe de succession là où il est réclamé par des considérations moins fortes, il est vrai, mais analogues à celles qui existent pour la ligne directe. Les seules mesures que l'État peut prendre par rapport aux successions, c'est de les frapper d'un droit proportionnel d'après les degrés de parenté. Ce droit est déjà perçu dans beaucoup d'États; mais il pourrait encore être augmenté et devenir même progressif d'après l'étendue de la fortune laissée par succession.

4° Beaucoup de publicistes ont insisté sur un *changement d'assiette de l'impôt*, opéré au moyen du remplacement des impôts indirects par un impôt direct et progressif d'après la grandeur de la fortune. Les objections qui ont été jusqu'à présent opposées à ce changement sont tirées de la difficulté d'établir cet impôt, qui suppose la connaissance de la fortune des particuliers. Ces difficultés ont existé en grande partie du temps où l'on a songé pour la première fois à l'établir en France[1]. Mais ces difficultés ont de beaucoup diminué depuis que les fortunes des particuliers sont devenues en quelque sorte plus publiques par la concentration des capitaux dans les grandes entreprises industrielles, par la multiplication des banques et des sociétés par actions. Il y a d'ailleurs aujourd'hui beaucoup d'autres moyens[2] pour

[1] Par la loi du 13 janvier 1791.

[2] Ces moyens ont été exposés et défendus contre les objections qu'on pourrait leur opposer par M. Decourdemanche : *Lettres sur la législation dans ses rapports avec l'industrie et la propriété*, 1831. Cet ouvrage, dans lequel l'auteur a adopté quelques idées pratiques de la doctrine saint-simonienne, renferme d'excellentes vues sur le système hypothécaire, l'industrie et le système des banques, et qui viennent maintenant de se réaliser en grande partie.

La question de l'impôt progressif a fait beaucoup de progrès depuis

connaître d'une manière au moins approximative l'état de fortune d'un individu. Il faut peut-être encore du temps pour mûrir cette mesure et pour se convaincre de la nécessité et de la possibilité de son application; mais elle est réclamée par une bonne et prévoyante politique, parce qu'elle ne blesse en rien la justice et qu'elle est un moyen efficace pour alléger le fardeau qui, par le système prédominant des impôts indirects, pèse sur les classes inférieures de la société.

5° Toutefois ce n'est pas seulement un changement du système des impôts qui peut arrêter l'accroissement de la pauvreté. Il faut pour cela que les *sources du travail* deviennent plus abondantes et plus étendues. Or, un des moyens les plus propres, placés dans le pouvoir de l'État, pour augmenter les sources du travail, c'est de favoriser les *associations* pour tous les genres de travaux industriels, commerciaux et agricoles. Par le moyen de l'association, beaucoup de travaux peuvent être exécutés qui languiraient ou seraient presque impossibles avec des capitaux de quelques individus isolés; par l'association, les petites propriétés peuvent se réunir entre elles ou participer pour leur part aux grandes entreprises qui promettent d'autant plus de profits, qu'elles sont exécutées sur une plus grande échelle. Mais un problème important qui doit encore être résolu dans le sys-

quelques années, dans l'opinion éclairée. La justice de cet impôt est de plus en plus reconnue. En Belgique, deux honorables représentants, M. Castiau, dans sa brochure : *Qu'est-ce que le libéralisme*, et notre ami et collègue, M. Verhaegen, administrateur de l'université, dans son discours à la chambre (du 8 décembre 1843), l'ont indiqué comme une des plus justes mesures financières. Les objections qu'on a tirées de la difficulté de taxer le revenu d'une personne doivent aussi tomber depuis qu'un des plus grands hommes d'État, Robert Peel, a établi l'*income-tax* pour tous les revenus au-dessus de 3,750 francs, mesure financière qui a été couronnée du plus grand succès.

tème des associations, c'est de trouver une combinaison par laquelle les travailleurs qui forment la grande classe des *actionnaires* matériels soient intéressés à ces entreprises et puissent participer à leurs bénéfices [1].

L'association a été déjà pratiquée sur une grande échelle dans l'ordre industriel et commercial; mais elle n'est pas moins nécessaire dans l'ordre agricole, pour introduire dans l'agriculture les réformes qu'elle réclame, pour remédier aux inconvénients qui résultent du grand morcellement du sol. Mais, en attendant que l'association volontaire vienne exécuter ces divers genres de travaux, l'État peut en préparer la voie, soit en faisant lui-même les premiers essais, soit en y prêtant son concours par des subsides. De l'une ou de l'autre manière, il est important que des fermes-modèles soient établies, pour que la pratique soit jointe à la science. D'un autre côté, il faut reprendre le système des colonies agricoles, mais en le réformant d'après l'enseignement de l'expérience; ce système peut être appliqué comme mesure utile pour donner du travail aux pauvres et comme un moyen de correction pour certaines espèces de délinquants ou de criminels [2].

6° L'État, par le principe du droit dont il doit assurer l'application, est aussi de sa nature une institution générale de *garantie*

[1] La position des associations vis-à-vis de l'État et de la société en général sera examinée dans la section suivante qui traite du droit social.

[2] Nous renvoyons pour toutes ces questions à l'excellent ouvrage de M. Ducpétiaux, « *De la condition physique et morale des jeunes ouvriers*, » Bruxelles, Meline, 1842; ouvrage dans lequel sont déposées les notices que l'auteur a généralement lui-même recueillies en Angleterre et en France sur les fermes-modèles, sur les colonies des délinquants, etc. M. Ducpétiaux a indiqué, dans un article inséré dans le numéro de décembre 1832 de « la Revue encyclopédique » (Paris), les raisons pour lesquelles les colonies agricoles en Belgique n'ont pas pu se soutenir.

pour tous les domaines de la vie sociale, et de *réparation* du mal et des dommages qui sont causés par des circonstances indépendantes de la volonté individuelle. La justice sociale veut que le hasard soit maîtrisé autant que possible, que le malheur appréciable et réparable ne tombe pas à la charge des individus, mais soit réparti socialement sur la communauté. L'État est donc, par le principe de son institution, l'*assureur* contre les pertes que les membres de la société peuvent éprouver dans leurs propriétés, par des incendies, la grêle, les épizooties, etc. Dans ce domaine, l'État ne doit pas se laisser supplanter par des sociétés particulières qui ne peuvent jamais offrir la même garantie que la nation tout entière [1]. Le principe de la *garantie*, de la *mutualité*, de la *solidarité*, est un des plus féconds qui puisse être employé pour faire sortir, dans tous les domaines de la vie sociale, les hommes de cet individualisme qui déprime tous les ressorts de l'âme et qui est la source principale de tous les maux et de toutes les misères.

C'est encore à l'État de venir, pour un certain temps, au secours de ceux qui souffrent sans leur faute du changement plus ou moins subit opéré dans une industrie par une invention nouvelle, une machine, etc.

7° Mais comme, par suite du changement introduit par les machines dans l'organisation du travail matériel, et que les bras employés auparavant dans l'industrie ne trouvent pas occupation, quoi qu'en disent encore quelques économistes, la classe des hommes qui se livrent aux travaux de l'intelligence devient tous les jours nécessairement plus nombreuse; et comme les travaux de cette classe, au lieu de s'adresser aux besoins pressants de

[1] A la suite du désastre de Hambourg, une belle pensée a été développée par un sénateur belge, M. le baron de Hompesch, sur la mission des gouvernements éclairés de l'Europe, d'établir, par des traités internationaux, un lien de solidarité et le devoir de secours pour les grandes calamités.

la vie physique, répondent aux besoins plus élevés mais moins éveillés de l'intelligence, il se pourrait que leurs services et leurs travaux ne fussent pas assez recherchés pour qu'ils pussent vivre des fruits de leur activité. Or, c'est pour prévenir une nouvelle espèce de paupérisme, peut-être plus dangereuse que celle des hommes de labeur matériel, que la société, et en particulier l'État, ont l'obligation de fournir à cette classe les conditions extérieures de développement et d'existence. A cet égard, l'État doit favoriser l'établissement d'*associations pour la science* dans ses différentes branches, pour l'instruction et l'éducation, et venir à leur aide par des secours matériels. Les États constitutionnels, qui sont généralement dominés par des vues prédominantes d'intérêt matériel, d'économie, etc., ont surtout à se garder de cette vue injuste et dangereuse qui, en entravant le développement intellectuel et moral de la société, exposerait une classe importante d'hommes à une misère d'autant plus pénible, que les chances d'en sortir seraient peut-être pour eux moins favorables que pour les pauvres ordinaires.

Telles sont les mesures sociales qui peuvent et doivent être prises pour remédier aux inconvénients de la propriété privée, et des conséquences qu'elle entraîne dans l'organisation sociale. Il est urgent d'entrer dans cette voie de réformes essentielles pour prévenir les dangers qui menacent l'ordre social par la prolongation des abus [1]. Que les véritables hommes d'État n'ajournent donc

[1] M. de Lamartine a déjà plaidé avec chaleur la cause des réformes sociales dans son « Voyage en Orient. » Il dit : « L'heure serait venue d'allumer le phare de la raison et de la morale sur nos tempêtes politiques, de formuler le nouveau symbole social que le monde commence à pressentir et à comprendre : le symbole d'amour et de charité entre les hommes, la politique évangélique... Que le ciel suscite des hommes ! car notre politique fait honte à l'homme et fait pleurer les anges. La destinée donne une heure par siècle à l'humanité pour se régénérer : cette heure, c'est une révolution ; et les

pas plus longtemps les réformes économiques de la société, qu'ils fixent sérieusement l'attention sur le progrès effrayant de l'indigence et de la pauvreté, qu'ils prennent même comme un avertissement ce grand nombre de théories d'organisation sociale

hommes la perdent à s'entre-déchirer; ils donnent à la vengeance l'heure donnée par Dieu à la régénération et au progrès !...

« Mais quand Dieu permet qu'une vérité tombe sur la terre, les hommes commencent par maudire et par lapider celui qui l'apporte, puis ils s'emparent de cette vérité qu'ils n'ont pas tuée avec lui parce qu'elle est immortelle, et elle devient leur héritage.

« La raison est le soleil de l'humanité; c'est l'infaillible et perpétuelle révélation des lois divines applicables aux sociétés. Il faut marcher pour la suivre, sous peine de demeurer dans le mal et dans les ténèbres. Mais il ne faut pas la devancer, sous peine de tomber dans les précipices; comprendre le passé sans le regretter, tolérer le présent en l'améliorant, espérer l'avenir en le préparant, voilà la loi des hommes sages et des institutions bienfaisantes.

« C'est de la situation des prolétaires qu'est née la question de propriété qui se traite partout aujourd'hui et qui se résoudrait par le combat et le partage, si elle n'était résolue bientôt par la raison, la politique et la charité sociale. La charité, c'est le socialisme; l'égoïsme, c'est l'individualisme. La charité, comme la politique, commande à l'homme de ne pas abandonner l'homme à lui-même, mais de venir à son aide, de former une sorte d'assurance mutuelle à des conditions équitables entre la société possédante et la société non possédante; elle dit au propriétaire : Tu garderas ta propriété, car malgré le beau rêve de la communauté des biens, tentée en vain par le christianisme et par la philanthropie, la propriété paraît jusqu'à ce jour la condition nécessaire de toute société; sans elle, ni famille, ni travail, ni civilisation. Mais cette même charité lui dit aussi : Tu n'oublieras pas que la propriété n'est pas seulement instituée pour toi, mais pour l'humanité tout entière; tu ne la possèdes qu'à des conditions de justice, d'utilité, de répartition et d'accession pour tous : tu fourniras donc à tes frères, sur le superflu de ta propriété, des moyens, des éléments de travail qui leur sont nécessaires pour posséder leur part à leur tour; tu reconnaîtras un droit au-dessus du droit de propriété, le droit d'humanité. Voilà la justice et la politique. »

qui, malgré les extravagances qu'elles peuvent renfermer, sont la réaction inévitable contre un mal réel dans le corps social.

§ V.

Des réformes qui peuvent être opérées progressivement dans le système de la propriété par l'association volontaire.

Nous venons de reconnaître combien il est urgent pour l'État de prendre des mesures commandées par la justice et la prudence pour obvier aux dangers qui résultent de la concentration des richesses et de l'appauvrissement du plus grand nombre; nous avons constaté la raison principale de ces faits dans le développement démesuré du système de la propriété privée, qui, étant abandonné en quelque sorte à son impulsion propre, a suivi cette loi générale d'après laquelle les forces plus grandes, lorsqu'elles ne sont pas dominées par des principes supérieurs, attirent ou absorbent les forces plus faibles. Car, à cause même de la divisibilité indéfinie de la propriété, consacrée par le système libéral individualiste, les petites fortunes et les petites propriétés foncières ne peuvent pas se maintenir longtemps, à une époque surtout où les exploitations industrielles s'exécutent sur une vaste échelle, et où le morcellement de la propriété territoriale est de plus en plus reconnu comme une entrave pour des réformes bien combinées dans l'ordre agricole. Les devoirs de l'État dans cette situation sociale lui sont tracés par son rôle médiateur et conciliateur entre le passé et l'avenir, entre la réalité et l'idéal ; les mesures qu'il peut employer doivent tenir compte de tous les principes qui règlent l'ordre social, des habitudes généralement répandues, en un mot de l'esprit qui domine à une époque et qui se reflète dans ses mœurs, ses lois et ses institutions. Mais assujetties à toutes ces conditions, les mesures à prendre par l'État sont d'une nature très-limitée, et loin d'at-

teindre la racine du mal, elles peuvent seulement en amoindrir les effets et en arrêter la propagation. Or, ce que l'État, agissant dans l'ordre du droit comme organe de la généralité des citoyens et tenant compte de la culture commune, ne peut pas faire, les particuliers peuvent le tenter en se guidant d'après des principes que la raison et leur conscience reconnaissent comme les meilleurs et qui ne sont pas en opposition avec le droit social.

C'est l'association libre, comme nous l'avons déjà fait entrevoir, qui, selon nous, doit résoudre progressivement le problème de l'harmonisation du principe privé et du principe social de la propriété, sous les conditions qui dépendent des convictions morales et religieuses de ceux qui formeront une association. L'idéal d'une association serait celui où chacun, ayant une part idéelle à la propriété commune, utilisée par des travaux communs et coordonnés, recevrait dans les fruits et les bénéfices une part proportionnelle, eu égard à tout son état personnel. Cette part deviendrait sa possession et sa propriété privée, dont il aurait la libre disposition soumise seulement aux lois générales établies sur l'usage ou sur l'abus des choses matérielles. Mais tout en concevant de cette manière l'idéal de l'association dans l'ordre matériel, bien des formes peuvent être tentées et établies en vue d'harmoniser le principe privé et le principe social de la propriété, et toutes ces formes sont légitimes au point de vue moral des associés. Le point d'intersection entre le droit de l'individu et le droit de la société, entre la part faite à chacun et celle faite à tous, est une ligne mobile variant avec le degré de culture et de moralité des associés. Elle dépend de la convention qui exprime cet état intellectuel et moral. Dans l'une donc on fera le partage des bénéfices d'après des principes différents que dans l'autre; celle-ci accordera d'abord un minimum à tous et fixera ensuite telle portion pour le capital, le travail et le talent; celle-là fixera d'autres proportions, effa-

cera peut-être la partie prenante du capital; enfin les formes peuvent être très-variées, pourvu qu'il y ait véritable association humaine et non pas d'un côté des exploitants et de l'autre côté de simples salariés. Les formes qui seront adoptées dépendront des principes et des sentiments moraux et religieux de ceux qui fonderont l'association, mais aussi la meilleure réussite de l'une ou de l'autre sera, dans des conditions égales, la démonstration sociale de la supériorité de tel ou tel système moral et religieux. Alors on verra si on peut baser une société sur le seul intérêt bien entendu, ou sur la destruction du principe de la personnalité humaine, s'il ne faut pas toujours des principes éternels dans la morale et la religion, qui, sans anéantir l'individualité et ses besoins de développement personnel, deviendront le lien de tous les membres et leur imposeront des devoirs communs. Toutes les doctrines morales et religieuses sont donc appelées sur ce terrain expérimental, où il s'agit, non pas d'établir quelques liens superficiels et passagers en faisant l'aumône, mais d'associer les hommes sous toutes les faces de leur vie et de leur activité. C'est ici qu'on reconnaîtra la puissance d'attraction et d'organisation, les principes de vérité, de justice et de véritable charité qui sont contenus dans une religion. Le catholicisme a engendré les ordres religieux, qui ne saisissent l'homme que sous un côté exclusif et le mutilent dans sa nature; le protestantisme a produit les associations des frères moraves, des quakers, qui ont compris l'homme en même temps comme un être social, mais qui par leur esprit étroit, leur conception morose et humiliante de l'homme et de l'humanité, manquent de tout élan et de toute chance d'une propagation étendue. Les formes du passé ne peuvent donc pas convenir; il faut que l'esprit religieux et moral s'anime d'une vie nouvelle et se combine avec une forme d'association qui ne supprime aucun élément essentiel de la nature humaine.

Le principe d'association libre doit être appliqué à tous les ordres de travaux intellectuels ou matériels; et la forme la plus parfaite sera celle qui réunira les hommes à la fois pour toutes les branches principales de l'activité humaine d'après les principes que nous avons exposés précédemment [1]. Cette dernière forme s'organisera avec le plus de difficulté; mais, une fois établie sur de justes principes, elle offrira le plus de chances de durée et de progrès. Les associations partielles pour une ou plusieurs branches de l'activité peuvent servir de préparation, éveiller le besoin d'une union plus intime et plus étendue, et devenir dans tous les cas une source féconde pour l'amélioration de la condition matérielle des hommes. Dans l'industrie, les sociétés, telles que nous les connaissons actuellement, doivent devenir de véritables associations d'hommes; les travailleurs de tous les degrés, depuis le directeur jusqu'au simple ouvrier, doivent être plus rapprochés les uns des autres dans l'ordre intellectuel, moral et matériel; il faut que les chances de gain et de perte soient mieux partagées entre tous, que l'instruction et l'éducation soient garanties à chacun, et qu'enfin à côté de la production il y ait aussi l'organisation de la consommation. Dans l'ordre agricole, le principe d'association est encore inconnu; le passé cependant nous montre, sur une échelle bornée, des essais dont le principe pourrait être élargi et transformé selon les besoins modernes [2].

[1] Voir l'exposition succincte de la théorie de l'association, pages 245 et suiv.

[2] M. Dupin aîné, dans une lettre insérée dans *le Constitutionnel* et reproduite par un grand nombre de journaux, a donné la description pleine d'intérêt d'une petite colonie agricole, composée en tout de 36 membres, hommes, femmes et enfants, et qui s'est maintenue à travers tous les bouleversements politiques des 50 dernières années. C'est la communauté des Iault, située près de Saint-Saulge, datant de plus de six siècles et réalisant en petit une combinaison du principe de la communauté avec

Aussi la nécessité d'association dans l'ordre agricole se fait-elle tous les jours sentir plus fortement. C'est par l'association qu'on pourra remédier aux graves inconvénients qui résultent du morcellement indéfini du sol et de la petite culture ; c'est par elle qu'on pourra introduire les améliorations, faire des essais qui dépassent la fortune des particuliers. C'est l'association qui pourra transformer l'agriculture même en un art et une industrie fondés sur une théorie rationnelle ; c'est par elle que l'agriculture pourra être réunie, comme il est généralement à désirer, avec une industrie. Un vaste champ de réformes et de combinaisons est ici ouvert au génie de l'association ; toute étude un peu approfondie de notre état social, produit par l'isolement et la lutte des forces individuelles, devient un appel à tous les cœurs généreux, à toutes les convictions morales et religieuses, pour venir en aide au mal par des remèdes plus efficaces que ceux tentés jusqu'à présent. Or, c'est l'association seule qui est l'ancre de salut, le foyer qui répandra de nouveau les principes d'ordre, de liberté, de justice et d'humanité ; et une association sera d'autant plus durable et heureuse en résultats, qu'elle établira des liens personnels plus intimes entre les hommes, en les réunissant sous le rapport de toutes leurs forces et pour tous les buts principaux de la vie. L'association complète, harmonique, faisant la part proportionnelle à tous les éléments, religieux, moraux, politiques, scientifiques, industriels, etc., de la nature humaine, combinant l'unité avec la vérité, l'ordre avec la liberté, est le but vers lequel doivent tendre tous les efforts.

celui de la propriété individuelle. L'exploitation des terres se fait en commun, mais chacun, outre sa part dans la communauté, peut avoir une épargne personnelle, un pécule. Cette espèce de communauté a été très-répandue avant la révolution, parce que les seigneurs, dans l'intérêt d'une exploitation agricole plus grande et mieux entendue, préféraient de donner des terres à des associations de ce genre.

CHAPITRE II.

DE LA PROPRIÉTÉ INTELLECTUELLE.

Il nous reste encore à traiter, dans la matière générale de la propriété, une question très-controversée, celle de la propriété intellectuelle, par laquelle il faut entendre toutes les conceptions de l'esprit humain qui se traduisent dans des œuvres matérielles appréciables par le commerce public. Il y a d'un côté beaucoup d'auteurs, et leur nombre est le plus considérable, qui regardent la propriété intellectuelle comme aussi fondée en droit que la propriété ordinaire, et qui qualifient les contrefaçons de véritables vols; mais d'un autre côté il y a des philosophes et des jurisconsultes très-considérés qui soutiennent qu'à proprement parler il n'y a pas de propriété intellectuelle, et qu'on ne saurait pas même déduire de la nature du contrat concernant l'édition d'un ouvrage, l'injustice des contrefaçons.

Pour traiter cette question, les auteurs des deux côtés, en envisageant principalement la propriété littéraire, se placent généralement dans le domaine du droit *conventionnel* pour prouver par la nature soit du contrat exprès intervenu entre l'auteur et le libraire, soit de la vente des exemplaires faite par le libraire sous des conditions tacites, l'injustice ou la légitimité de la contrefaçon. D'après l'opinion des uns, l'auteur limite, dans son contrat avec le libraire, le nombre des manifestations matérielles de sa pensée, et l'éditeur en vend les exemplaires sous la con-

dition tacite que l'acheteur ne fasse pas un usage contraire aux intérêts des deux principaux intéressés dans l'édition d'un livre. Mais les adversaires de cette opinion ne trouvent pas de grande difficulté à prouver que la vente, même conditionnelle, ne peut pas empêcher le premier acheteur de céder son exemplaire sans conditions à un autre qui le réimprimera. D'autres prétendent, par une raison en apparence plus spécieuse, que l'auteur ou l'éditeur ne vend toujours qu'une *copie*, et que personne n'acquiert le droit de se servir de la copie comme *original*, ce qui se ferait par la contrefaçon. Mais le contrefacteur fait abstraction de cette circonstance, il fait usage du livre, comme il le ferait en le prêtant à une centaine d'individus pour la lecture.

D'autres écrivains, reconnaissant la faiblesse des arguments tirés d'un droit conventionnel ou réel, ont voulu faire considérer la contrefaçon comme une atteinte portée à un droit *personnel*. Kant établit à cet égard la proposition que chaque auteur peut prétendre, par un droit absolu, que personne ne le fasse parler au public autrement qu'en son nom, et qu'ainsi les relations de l'éditeur à l'auteur soient considérées comme une *gestion* d'affaires en nom d'autrui, autorisée par l'auteur. Mais, d'abord, le contrefacteur ne prétend pas parler au public en son nom, il laisse parler l'auteur dont il fortifie l'organe. Ensuite il serait pour Kant difficile de justifier cette proposition par le principe général du droit; car elle contient plutôt une règle de morale sociale qu'un principe de droit dont la non-reconnaissance porterait atteinte à la coexistence sociale des hommes.

D'un autre côté, l'argument principal sur lequel se fondent les auteurs qui n'admettent pas l'injustice de la contrefaçon d'après le droit naturel est très-faible. Ils prétendent qu'il n'y a point de propriété intellectuelle, parce que les idées, les vérités n'appartiennent à personne, étant du domaine général

de tous les esprits. Mais les œuvres intellectuelles ne sont pas des prises de possession d'idées toutes faites, ce sont des combinaisons, des transformations, des développements de certaines idées générales, de certains principes des sciences et des arts. Les auteurs qui se servent de cet argument contre la propriété intellectuelle auraient encore plus de peine à prouver l'existence d'une propriété matérielle. Car les choses matérielles qui forment l'objet de cette propriété ne sont aussi que des combinaisons particulières d'éléments généraux de la nature, qui comme tels n'appartiennent à personne; et encore ces combinaisons se distinguent de celles de l'esprit en ce qu'on les trouve toutes faites par la nature et qu'on peut les occuper sans difficulté. Mais on ne s'élance pas aussi facilement dans les contrées de l'intelligence; la prise de possession des vérités générales demande déjà un travail régulier et soutenu de l'esprit humain, pour aboutir à une invention ou à une œuvre intellectuelle. Si donc quelque part on reconnait le travail comme une source de la propriété, il faut l'admettre dans les œuvres de l'intelligence.

Mais tous ces raisonnements pour ou contre l'existence d'une propriété intellectuelle pèchent, selon nous, par un défaut commun, celui de considérer la question d'une manière *abstraite*, en faisant abstraction du *but* que l'auteur se propose, et sans examiner si ce but est rationnel et de telle sorte qu'il ne peut être atteint sans que la société fournisse de certaines *conditions* formant le droit qui se rapporte à ce but. Or, l'auteur, dans la plupart des cas, poursuit, en publiant et vendant sa découverte ou son œuvre intellectuelle, un but *double :* un *but intellectuel* en voulant faire participer le public à ses conceptions scientifiques, littéraires, industrielles, etc., et un *but matériel* en voulant se procurer par le fruit de son travail intellectuel les moyens et conditions d'existence physique. Or, le second but est, dans notre ordre social, aussi légitime que le premier. Si l'auteur est

riche et tient surtout à la propagation de ses idées ou découvertes, il fera vendre son œuvre à aussi bas prix qu'il le jugera à propos pour le rendre accessible à la fortune de ceux auxquels il s'adresse; mais personne n'a le *droit* de lui demander une telle générosité, qui n'est qu'un acte de bonne volonté et qui appartient par là à la *morale*.

Le but lucratif que l'auteur se propose est donc tout aussi rationnel que le but de tous ceux qui cherchent à acquérir les moyens du bien-être physique par un travail légitime. Ce but doit par conséquent être reconnu et garanti par la société; et les *conditions* qu'elle doit fournir pour que ce but puisse être atteint, et qui constituent le *droit* de l'auteur, d'après le principe général de la justice, consistent évidemment en ce qu'elle empêche que personne ne multiplie par aucun moyen le nombre des exemplaires calculé pour couvrir les frais d'impression et de vente, et pour donner l'honoraire généralement modique pour lequel l'auteur a livré son travail à la publicité.

Mais à l'égard de la propriété intellectuelle, en tant que propriété privée et exclusive, s'élève, de même que par rapport à la propriété matérielle, un intérêt et un *droit général* de la société, droit qui exige que cette propriété ait ses limites, qu'elle ne soit pas à la disposition arbitraire et exclusive de l'auteur ou de ses héritiers, et qu'un plus grand nombre de personnes ne soit pas privé du bienfait des idées ou découvertes scientifiques, littéraires, industrielles, par la difficulté de se procurer les ouvrages ou les secrets de l'invention. Ce droit de la société, par rapport à la propriété de la pensée, une fois qu'elle est devenue publique, a une importance et une étendue d'autant plus grande que le développement social, le but commun des hommes, dépend en majeure partie de la propagation des œuvres de l'intelligence. Admettre un droit absolu de propriété intellectuelle, ce serait arrêter tout progrès social, proclamer l'égoïsme sans bornes, dé-

chirer tous les liens de l'homme à l'humanité, détruire toutes les obligations de l'individu envers la société au sein de laquelle il a trouvé les moyens d'instruction qui ont formé son génie et son talent[1]. Admettre un droit absolu de propriété intellectuelle, ce serait établir des majorats littéraires aussi mauvais que les majorats de la propriété foncière [2].

Le droit naturel prouve ainsi d'un côté l'existence d'un *droit privé* de propriété intellectuelle, et en même temps l'existence d'un *droit social* qui se rapporte au même objet. La propriété

[1] M. Rey, dans sa « *Théorie et pratique de la science sociale,* » tome III, p. 232, dit très-bien : « L'idée neuve qui vient à l'esprit d'un homme ne lui appartient pas tout entière. Avant que cette idée nouvelle pût naître dans le cerveau de cet homme, il a fallu que la naissance en fût préparée par cette longue instruction des idées communes en circulation dans le monde. Ces idées générales qui se croisent dans tous les entendements humains, forment comme un immense capital, sans lequel l'idée nouvelle n'aurait pu être produite. Sans doute, l'homme attache un caractère particulier de personnalité à cette production, mais elle porte nécessairement un bien plus grand nombre de marques d'autres personnalités, car il y a ici le concours de l'humanité entière. C'est ce qui explique comment une idée neuve surgit souvent à la fois dans plusieurs têtes... Lorsque le temps est venu pour une idée nouvelle, elle voltige pour ainsi dire dans l'atmosphère intellectuelle où elle peut être aperçue de plusieurs points à la fois. La vérité est que l'éducation humanitaire, qui se fait par une constante communication d'idées, en était arrivée au point où l'idée neuve devait, pour ainsi dire, se produire fatalement. » C'est sur cette liaison intime entre tous les travaux sociaux actuels et passés et le travail d'un individu que M. Proudhon s'est aussi appuyé dans son mémoire « *Qu'est-ce que la propriété?* » pour rejeter toute propriété privée ; mais dans le travail social il ne faut pas non plus méconnaître le principe de personnalité.

[2] M. Ch. Comte dit, en plaisantant, de cette théorie : « Le premier qui conçut et exécuta l'idée de transformer un morceau de bois en une paire de sabots, ou une peau d'animal en une paire de sandales, aurait donc acquis le droit exclusif de chausser le genre humain. »

intellectuelle présente ainsi les mêmes questions que la propriété matérielle; mais c'est aussi à la politique d'indiquer les justes mesures par lesquelles le droit privé peut être limité par le droit général de la société.

Dans l'organisation actuelle de la société, la justice exige que la propriété intellectuelle soit reconnue durant la vie de l'auteur et encore pendant un certain nombre d'années pour ses héritiers [1]. L'État a pour cette propriété, comme pour toutes les autres, le droit d'expropriation moyennant une juste indemnité, quand une œuvre littéraire, une invention, etc., lui paraît mériter une propagation rapide [2].

[1] Ces principes ont été reconnus par toutes les législations modernes de l'Europe; elles diffèrent seulement par rapport au temps qu'elles fixent après la mort de l'auteur et pendant lequel ses héritiers conservent le droit de propriété.

[2] Il est cependant à remarquer que la question de la propriété intellectuelle, telle qu'on vient de la considérer, en la réduisant à celle de la contrefaçon, concerne généralement plus les intérêts des libraires éditeurs que ceux des auteurs. Ces intérêts doivent aussi être garantis comme ceux de tout commerce légitime, mais il serait temps aussi pour les auteurs de songer à un moyen de se passer, s'il le faut, de l'intermédiaire souvent onéreux des libraires. Ce moyen consisterait, selon nous, *dans une association plus ou moins étendue d'une ou de plusieurs catégories d'auteurs pour la publication et la vente de leurs ouvrages*. Ce moyen, par lequel les auteurs resteraient libres dispositeurs de leurs ouvrages, rendrait ainsi la contrefaçon plus difficile. Les libraires deviendraient alors des gérants en nom d'autrui, comme Kant les avait considérés.

CHAPITRE IV.

DE LA SUCCESSION.

La question de la succession, bien qu'elle se rattache intimement à celle de la propriété, doit cependant être résolue principalement d'après les principes du droit de famille, qui, dans cette matière, ont été généralement perdus de vue.

Quant à la manière de traiter et de résoudre la question de savoir si la succession testamentaire et *ab intestat* est fondée dans le droit naturel, il y a une grande différence entre les anciens auteurs et les écoles modernes. Les écrivains du dix-septième siècle et leurs partisans du dix-huitième, tels que Hugo de Groot, Puffendorf, Wolf, Barbeyrac, etc., admettent presque sans examen le droit de tester ainsi que la succession *ab intestat,* tandis que la plupart des auteurs qui ont écrit depuis Kant, tels que Kant lui-même, Fichte, Gros, Krug, Haus, Droste-Hulshoff, Rotteck, etc., cherchent à démontrer qu'aucune espèce de succession n'est fondée en droit naturel.

D'après ces derniers auteurs, il n'y a pas de succession testamentaire, parce que, la mort éteignant tous les droits de l'homme, le principe que chacun peut disposer à son gré de ses biens n'est plus susceptible d'application; la même raison est ensuite opposée à la succession *ab intestat* qui ne peut pas être justifiée par la supposition d'une communauté d'intérêts ou d'une copropriété qui auraient existé entre le défunt et ses proches parents, et qui établirait une espèce d'identité de personnes; car,

dans cette supposition, on devrait admettre une telle liaison entre le défunt et ses héritiers, que ceux-ci seraient obligés d'accepter toute succession sans avoir le droit de répudier celle qui serait onéreuse.

Quelques auteurs ont pensé que, dans le cas où il y aurait eu une *convention* entre le défunt et ses héritiers par rapport au transport des biens, la succession serait fondée sur les principes qui règlent les contrats. Mais on a également objecté contre une pareille succession conventionnelle, qu'un tel contrat à condition suspensive n'aurait plus d'objet au moment où la condition viendrait à se réaliser, parce que les droits d'un individu s'éteignent avec sa mort.

Ces différentes opinions nous paraissent cependant découler d'un principe de droit trop étroit. Les auteurs qui les ont émises ont généralement adopté le principe de droit tel qu'il a été établi par Kant et qui n'exprime que d'une manière partielle la notion de la justice. Examinée d'après notre principe plus complet de droit, la question de la succession testamentaire et *ab intestat* reçoit une solution un peu différente.

Le droit, comme nous l'avons vu, a pour but de fournir les conditions pour le développement de l'homme dans tous ses rapports et pour la satisfaction de tous les besoins intellectuels, affectifs et physiques, fondés dans la nature humaine. Or, la nature a doué tous les hommes de sentiments d'amour, d'affection envers leurs parents comme envers leurs descendants. Ces rapports affectifs, en tant qu'ils existent de l'un ou de l'autre côté, doivent être reconnus par le droit qui doit fournir les conditions pour qu'ils puissent subsister et se développer. Il s'agit donc de savoir si le droit de tester ainsi que la succession *ab intestat* ne doivent pas être considérés comme des conditions nécessaires pour l'expression et la conservation de ces affections de famille. On pourrait contester la nécessité d'établir ces con-

ditions, en alléguant que les affections peuvent se faire jour et subsister sans le véhicule des biens matériels. Cependant cet argument méconnaît la nature de l'homme qui n'est pas purement intellectuelle et morale. De même que l'esprit se manifeste par le corps, l'homme veut aussi exprimer son amour, ses affections, par quelque chose de sensible et de matériel. Une organisation sociale de la propriété, pour ne pas être destructive de la personnalité et des affections personnelles, doit encore garantir à l'individu une sphère de biens propres dont il puisse disposer au gré des impulsions de ses pensées et de ses sentiments; et par conséquent l'homme doit rester libre de témoigner même pour le cas de mort ses affections à ses parents, et même à d'autres personnes. Le principe portant que tous les droits s'éteignent avec la mort d'une personne va trop loin; il a besoin d'être précisé pour être juste dans son application. Sans entrer dans des considérations transcendantes, et sans considérer précisément, comme quelques-uns l'ont fait [1], le droit de tester comme une conséquence de l'immortalité de l'homme, il est cependant certain que le respect de la dernière volonté de l'homme est généralement dans le sentiment des parents et des amis. Ces sentiments sont fondés dans la nature humaine, et par conséquent tant que la dernière volonté ne blesse

[1] Leibnitz s'est particulièrement appuyé sur cet argument. Il dit dans sa *Nova Methodus Jurisprudentiæ*, p. II, § 20 : « Testamenta vero meo jure nullius essent momenti nisi anima esset immortalis. Sed quia mortui revera adhuc vivunt ideò manent domini rerum; quos vero hæredes reliquerant concipiendi sunt procuratores in rem suam. » Mais à cet argument, soutenu encore dans les temps modernes par Zachariæ, dans son *Philosoph. Privatrech.*, page 214, Gundling a fait la singulière objection, dans sa *Dissert. de principe hæred.* : « Non constat, utrum anima sit damnata, an secus; quis autem damnatæ animæ voluntatem censeat exequendam? »

pas les droits de tierces personnes, le droit doit fournir les conditions de son exécution. On va d'ailleurs trop loin en prétendant que la volonté ne peut pas avoir des effets au delà de la mort. De même que l'activité de tout homme, dans quelque sphère subordonnée qu'il ait vécu, s'étend encore par ses effets au delà de la tombe, de même il n'y a pas de raison sociale qui s'oppose en droit à ce que la volonté, statuant en connaissance de cause de certains objets pour le cas de mort sans violer le principe de la justice, reçoive son exécution.

Quant à la succession *ab intestat,* elle se justifie également par la liaison d'affection qui, dans la règle, existait entre le défunt et ses plus proches parents.

La famille doit d'ailleurs être considérée comme une *personnalité* morale, embrassant, dans une unité supérieure, tous ses membres. Les biens de la famille forment donc aussi un tout, une *universitas* dans laquelle chaque membre a une part idéelle. Par cette raison nous admettons une véritable copropriété entre les membres de la famille, et nous en déduisons le droit de succession, sans nous laisser arrêter par l'argument spécieux, allégué contre cette théorie, que les héritiers de famille devraient aussi payer les dettes quand le passif dépasserait l'actif de la succession. Cette dernière éventualité tient à la constitution actuelle de la propriété privée. Dans une autre organisation sociale, où tout serait aussi soumis à une publicité convenable et à un juste contrôle de la société, ce fait ne pourrait pas se produire.

Toutefois on ne saurait justifier, en droit naturel, l'héritage testamentaire ou *ab intestat* que pour les objets qui ont été en quelque sorte imprégnés de la personnalité du défunt, par exemple la maison, des ouvrages faits par lui, des objets de souvenir, etc. En dehors de ces choses qu'on pourrait appeler des objets d'affection, la succession n'est plus qu'une institution civile maintenue dans les lois par des raisons semblables, quoi-

que moins fortes et moins nombreuses, à celles qui justifient dans notre société le système de la propriété privée.

Une politique fondée sur le principe de la justice commande de prendre par rapport aux successions les mesures législatives qui ont été indiquées à l'examen de l'organisation sociale de la propriété.

PHILOSOPHIE DU DROIT.

II. PARTIE SPÉCIALE.

SECONDE DIVISION.

DROIT SOCIAL.

PARTIE SPÉCIALE

DE LA

PHILOSOPHIE DU DROIT.

EXPOSITION DÉTAILLÉE DES DIFFÉRENTES SPHÈRES DU DROIT.

SECONDE DIVISION.

DU DROIT SOCIAL.

DIVISION DE LA MATIÈRE.

DE LA NATURE ET DES DIFFÉRENTES SPHÈRES DU DROIT SOCIAL EN GÉNÉRAL.

Jusqu'à présent nous avons traité des droits primitifs que chaque homme tient immédiatement de sa nature rationnelle et qui sont appelés absolus, parce que leur existence ne dépend d'aucune condition, d'aucun acte de volonté ni de l'individu qui les possède, ni des autres membres de la société. Mais il n'en est pas ainsi de tous les droits. Les rapports dans lesquels l'homme vit avec ses semblables nécessitent un échange continuel des produits de l'activité intellectuelle et physique de l'homme, des offres et des acceptations constantes de services nécessaires pour les buts que les divers membres de la société poursuivent dans leur vie.

Mais comme la qualité qui caractérise les hommes en tant qu'êtres *personnels* est la *liberté*, et comme cette qualité inhé-

rente à la personnalité doit être conservée et respectée dans les rapports sociaux, chacun est libre vis-à-vis d'un autre; pour être *obligé* envers lui à des actions positives ou à des omissions qui ne sont pas comprises dans les justes limites de la liberté individuelle, il faut de sa part un acte spécial renfermant la déclaration libre de sa volonté. Cette déclaration de deux ou de plusieurs personnes de vouloir entrer sur un objet déterminé dans un rapport juridique, s'appelle un *contrat* ou une *convention*. Ainsi tous les rapports sociaux, établissant un lien plus ou moins permanent entre plusieurs individus particuliers, sont le produit d'un contrat qui est le mode de liaison plus ou moins durable entre des êtres libres et égaux.

Mais le rapport juridique établi entre plusieurs personnes peut être de différentes sortes; il est, ou *transitoire* dans son objet, ou plus ou moins *permanent*. Dans le premier cas, il existe ce qu'on appelle *contrat* ou *convention;* dans le second, il y a *société* proprement dite. Mais tous les deux cas rentrent dans le *droit social*, parce qu'ils sortent l'un et l'autre de la sphère du droit individuel. Nous examinerons ces deux branches du droit social chacune séparément.

PREMIÈRE PARTIE.

DES CONTRATS OU CONVENTIONS,

OU

DES DROITS DÉRIVÉS, HYPOTHÉTIQUES, CONCERNANT LES RAPPORTS SOCIAUX TRANSITOIRES ENTRE PLUSIEURS PERSONNES.

Comme des rapports individuels de droit entre des êtres libres et juridiquement égaux ne peuvent avoir lieu sans leur

volonté, les hommes sont obligés, pour s'assurer personnellement et réciproquement les conditions intellectuelles et matérielles de la vie, de faire un échange constant d'offres et d'acceptations volontaires sur des objets ou des actions nécessaires aux buts qu'ils se proposent. *L'acte qui renferme la déclaration de deux ou de plusieurs personnes de vouloir entrer sur un objet de droit dans un rapport obligatoire, est un contrat ou une convention.*

Les questions principales à considérer dans la matière des contrats sont les suivantes :

1° Quelle différence y a-t-il entre le droit et le contrat, ou, en d'autres termes, le contrat est-il la source du droit, ou le droit doit-il exister antérieurement au contrat?

2° Quelle est la raison de la force obligatoire des contrats?

3° Quelles sont les conditions de la validité d'un contrat?

4° Qu'est-ce qui peut être l'objet d'un contrat?

5° Quelles sont les espèces principales de contrats?

6° Quels sont les effets des contrats?

7° Comment les contrats finissent-ils?

§ I.

De la différence entre le droit et le contrat.

Dans les lois civiles actuelles, où presque tout est abandonné à la volonté de l'homme, où le principe qui domine les législations les plus avancées est le respect de la liberté individuelle, la constitution, la modification et le transport d'un droit sont généralement considérés comme dépendants de la volonté des individus, et comme étant ainsi susceptibles d'être les effets d'un contrat. Mais le droit naturel, qui ne se fonde pas sur la volonté changeante et souvent déraisonnable des hommes, ne

peut pas admettre le contrat comme raison constitutive d'un droit. Il faut que le droit qui est l'objet du contrat existe antérieurement; la convention est seulement la forme par laquelle le droit est reconnu et précisé entre plusieurs personnes. Le droit, comme nous l'avons vu ailleurs, a un caractère objectif, il est fondé dans la nature générale des hommes, dans les besoins qui résultent de leur développement physique et intellectuel. C'est à la raison à découvrir le droit en recherchant les conditions de ce développement, et à la volonté à le mettre en exécution; mais l'intelligence et la volonté peuvent se tromper sur la nature du droit qui est stipulé par les hommes dans leurs rapports sociaux; néanmoins le droit reste éternel comme la nature humaine, et mieux compris, il triomphe à la fin sur tous les contrats, sur toutes les conventions sociales qui lui sont contraires. Le contrat comme tel ne peut donc pas être la source ou le principe d'un droit. Les personnes contractantes doivent au contraire examiner d'abord individuellement et en commun ce qui est droit ou juste, et les résultats de cet examen commun sont ensuite consignés dans la forme du contrat. Le droit est ainsi le *fond*, tandis que le contrat est la *forme* par laquelle le droit est exprimé comme *convenant* aux personnes contractantes. Les lois positives, même quand on les examine d'après leurs véritables principes, exigent implicitement cette antériorité d'existence du droit par rapport au contrat qui ne le crée pas, mais qui détermine seulement une modification dans un droit existant déjà auparavant pour l'une ou pour les deux parties; car ces lois n'admettent pas qu'on passe des contrats sur des droits d'autrui; elles exceptent aussi beaucoup de droits de la possibilité d'être changés ou transmis par des contrats; ce qui prouve qu'elles admettent un principe de droit supérieur à la volonté des individus, quoique ce principe lui-même ne soit pas précisé dans les lois comme dans le droit naturel.

En droit naturel, le contrat n'exprime que l'établissement d'un rapport personnel obligatoire sur un droit plus ou moins général; le contrat est la spécialisation et l'application d'un droit général à des personnes *déterminées*. C'est ainsi que tout homme a un droit général à l'instruction; mais comme l'instruction est un fait volontaire, au moins de la personne qui doit la donner, elle n'y peut être obligée que par un contrat qu'elle passe avec la personne à instruire ou avec la société qui agit comme tutrice. Il résulte de là qu'un contrat ne doit jamais être en opposition avec un droit général, avec les droits qui ont été appelés avec raison primitifs ou absolus.

La question de la subordination du contrat au droit a aussi une grande importance dans le droit public; nous avons reconnu en principe que le *contrat social* est bien la forme rationnelle, mais non pas la source des droits publics et politiques.

§ II.

De la raison de la force obligatoire des contrats.

La question très-controversée de savoir si, d'après le droit naturel, une personne est tenue de rester fidèle aux engagements stipulés dans un contrat, a été toujours considérée comme une des plus difficiles à résoudre en droit. Ce n'est pas qu'il y ait beaucoup d'auteurs qui soutiennent qu'on ait le droit de ne pas remplir ses promesses; les difficultés viennent de ce qu'on n'a pas su indiquer des raisons suffisantes pour *démontrer* la force obligatoire des engagements pris dans un contrat. On conçoit facilement que les auteurs qui, dans leurs recherches de droit, prennent pour base la volonté ou la liberté *individuelle* ou tout autre principe personnel, sont très-embarrassés pour découvrir un principe qui puisse imposer à la volonté la stabi-

lité et la fidélité dans les résolutions prises par un contrat.

Sans examiner ici les opinions des anciens jurisconsultes, de Grotius, Puffendorf, Burlamaqui, etc. [1], qui se fondent ou sur des considérations étrangères au droit, ou sur la fiction d'une convention générale tacite entre les hommes de rester fidèles à leurs promesses, les raisons données par les auteurs modernes, tout en se rapportant plus directement au sujet en question, sont cependant en général peu satisfaisantes et quelquefois plus propres à prouver le contraire.

Quelques-uns prétendent qu'il s'opère dans un contrat la tradition ou l'abandon d'une chose, d'un côté, et l'occupation de la même chose, de l'autre; mais cette raison n'est applicable qu'à certaines espèces de contrats où ces faits ont lieu et qui se trouvent par là même généralement exécutés. D'autres pensent que tout contrat renferme l'aliénation d'une portion de la liberté de celui qui promet, portion qui entre par suite dans le domaine de l'autre; mais il est à remarquer que la liberté est une faculté humaine qui ne peut être aliénée ni en tout ni en partie et à laquelle se rapporte un des droits absolus inaliénables; la liberté peut seulement recevoir différentes directions, et dans notre question il s'agit de savoir quel est le principe qui peut donner à la liberté individuelle cette direction *soutenue* vers une action ou cet *attachement* à une *promesse* qui forme le *lien* du contrat. D'ailleurs ce n'est jamais, même dans la réalité, une portion de la liberté qu'on aliène; ce ne sont que quelques actes qu'on promet d'accomplir par la liberté. D'autres écrivains ont invoqué l'intérêt de la société pour obliger les hommes à remplir leurs engagements; ceux-ci déplacent la question au lieu de la résoudre; car il s'agit de savoir, non pas si une société

[1] Voy., sur leurs opinions dans cette matière, *Warnkœnig, Doctrina jur. philos.*, p. 149.

peut juger convenable de contraindre ses membres à remplir leurs engagements, mais s'il est juste que la liberté d'une personne soit liée par un contrat qu'elle trouve peut-être, dans la suite, contraire à ses intérêts.

Un grand nombre d'auteurs enfin soutiennent que l'obligation de rester fidèle à ses engagements ne peut être prouvée que par la morale qui prescrit à l'homme de tenir ses promesses. Mais dans ce cas il faut qu'on reconnaisse, non une morale d'intérêt et d'égoïsme telle que plusieurs systèmes sensualistes l'ont établie, mais une morale qui parte du bien en soi et qui assigne le désintéressement pour motif aux actions de l'homme. La question de la raison obligatoire des contrats est une de celles qu'aucune morale sensualiste ne saurait résoudre d'une manière satisfaisante pour les relations sociales de l'homme. Bentham a également abordé cette question avec son principe d'utilité. Selon lui, l'homme doit remplir fidèlement ses engagements pour sa propre utilité, parce que dans le cas contraire il perdrait la confiance publique et trouverait difficilement des personnes qui voudraient encore contracter avec lui. Mais dans ce cas il devrait être permis à chacun de rompre ses engagements à la condition de s'exposer aux chances de perdre la confiance des autres, perte qui, en réalité, n'est pas aussi fréquente que l'infraction à cette règle de la morale. Les partisans du système de Bentham ne peuvent pas se réfugier ici dans des considérations d'utilité générale, parce que, d'après ce système, l'homme n'est guidé que par les motifs de plaisir et de peine; il doit se décider d'après ce qui lui procure la plus grande somme de plaisir; et on conçoit facilement des cas où l'homme atteindra mieux ce but en rompant qu'en observant ses engagements.

Selon nous, cette question est à la fois une question de morale et de droit; de morale, parce que celle-ci commande à l'homme de faire ce qui est bien non par des vues prédominan-

tes d'intérêt, mais parce qu'il est bon en soi-même : il y a par conséquent une violation du principe moral, quand un homme rompt son engagement parce qu'il en regarde les suites comme nuisibles à ses intérêts. Mais il y a en même temps une infraction au vrai principe du droit; car, lorqu'un engagement a été pris dans un contrat, il faut supposer que ce qui a été stipulé, est considéré par l'une ou l'autre des parties contractantes comme une *condition* ou un moyen pour atteindre un but qu'elle s'est proposé. Elle compte par conséquent sur cette condition et la met au nombre des mesures qu'elle prend pour l'exécution de son projet. Or, si l'une des parties ne tient pas ce qu'elle a promis, elle fera manquer une condition qui dépendait de sa volonté et qui a été jugée nécessaire par l'autre partie à l'accomplissement de son but. Mais le droit, comme nous l'avons vu, comprend l'ensemble des conditions dépendantes de la volonté des hommes pour l'accomplissement des buts de la vie humaine. La personne qui rompt son engagement a donc, dans ce cas, forfait à une obligation juridique; la justice peut la contraindre à la remplir encore, s'il est possible, ou à supporter la responsabilité des pertes que l'autre partie a éprouvées.

La vie et les buts des hommes s'entre-croisent; personne ne se suffit à soi-même; pour vivre et se développer, chacun doit compter sur un grand nombre de conditions placées dans la volonté de ses semblables. C'est pour *s'assurer* ces conditions de la part d'une personne, qu'on entre dans un contrat avec elle; et la fidélité dans les engagements est une condition et partant un droit de la vie sociale.

Un *serment* ne peut rien ajouter aux promesses qui ne tireraient pas leur force de la morale même et du droit. De même qu'un serment ne constitue en lui-même aucune obligation de faire des actes positifs ou négatifs qui en eux-mêmes sont contraires à la morale et à la justice, de même une invocation du

nom de Dieu est inutile pour celui qui est pénétré de la vérité des principes de la morale et de la justice, parce qu'il sait qu'en violant ces principes, il fait une infraction aux lois que Dieu a prescrites pour la vie individuelle et sociale de l'homme. Ce n'est que dans l'état imparfait de la société qu'il peut être bon de rappeler dans certaines circonstances à la conscience des hommes, que les obligations de la morale et de la justice sont aussi celles de la vraie religion. Mais les formules de serment doivent toujours être exemptes de ces idées grossières que les hommes se sont souvent faites de la Divinité, parce que l'homme qui a des idées plus élevées et plus pures sous ce rapport ne pourrait s'y soumettre en bonne conscience.

§ III.

Des conditions générales de validité d'un contrat [1].

Comme un contrat est l'acte de déclaration de la volonté commune de deux ou de plusieurs personnes d'entrer dans un rapport juridique sur un objet déterminé, les conditions principales requises pour la validité d'un contrat sont nécessairement : 1° la *capacité* d'avoir une volonté raisonnable, 2° la *liberté* de la volonté, 3° l'*accord* entre les volontés des parties contractantes et 4° un *objet licite* sur lequel on puisse contracter.

1° *Incapables* d'avoir une volonté raisonnable sont les mineurs, et tous ceux qui n'ont pas la claire conscience d'eux-mêmes, comme les hommes ivres et les aliénés.

[1] Nous ne faisons ici qu'indiquer brièvement les conditions de validité des contrats, parce que cette matière, sur laquelle le droit positif est généralement d'accord avec le droit naturel, se trouve amplement traitée dans tous les manuels de droit romain ou de droit moderne. Quelques questions controversées doivent être réservées aux leçons orales.

2° La *liberté* de la volonté manque lorsqu'il y a *contrainte* physique ou morale.

3° L'*accord* entre les volontés contractantes n'existe pas lorsqu'il y a *erreur* sur la substance même ou sur des qualités *essentielles* de l'objet; lorsqu'une des parties a déterminé l'autre par *fraude* ou *dol* à entrer dans un engagement, et enfin lorsque la déclaration de la volonté n'est que partielle, c'est-à-dire lorsqu'elle n'a lieu que de la part de l'une des parties contractantes. Il faut à cet égard qu'il y ait deux actes, l'*offre* et l'*acceptation*, et que ces actes soient *simultanés*. Car dans le cas que l'un n'agrée pas l'offre au moment même où l'autre la fait, celui-ci reste libre de changer sa volonté, parce que son offre n'a pas eu de résultat et qu'il n'est ainsi lié par aucun engagement. Il n'est cependant pas nécessaire que la volonté ait été déclarée d'une manière *expresse*, ce qui se fait par parole, par écrit ou par d'autres signes en usage pour exprimer le consentement, tels que la jonction des mains, etc. Le consentement peut être *tacite;* il l'est lorsque, sans l'un des modes de déclaration expresse, on accomplit un acte qui ne se laisse raisonnablement concevoir que comme signe de consentement, par exemple, lorsqu'on remet la chose immédiatement après qu'une offre par rapport à elle a eu lieu. Les lois positives admettent dans certaines circonstances et sous certaines conditions pour le consentement une *présomption* qui est étrangère aux principes du droit naturel.

4° Il faut que l'objet soit de nature à former la matière d'un engagement. Nous allons considérer plus en détail les conditions de cette nature.

§ IV.

De l'objet des contrats.

L'objet d'un contrat est ou une prestation ou une omission de

certains actes, en d'autres termes, l'objet est un acte positif ou négatif. Mais toutes les espèces d'actes ne peuvent pas former la matière d'une convention. Les conditions à cet égard sont :

1° Il faut que l'acte ou les effets de l'acte soient ou deviennent *externes;* autrement les actes appartiendraient à un tout autre domaine qu'à celui du droit; ils rentreraient tous dans la catégorie des actes moraux en général. On ne peut pas stipuler dans un contrat la bonne opinion, l'estime, etc., de la part d'un autre.

2° Il faut que l'acte qu'on promet soit *possible*. L'impossibilité peut être de différentes espèces. L'acte peut être *physiquement* impossible, soit d'une manière absolue lorsqu'il est contraire aux lois de la nature telles qu'elles sont connues, ou d'une manière relative quand il excède les forces physiques de celui qui a promis de le faire. Dans les deux cas le contrat est nul. L'acte peut être ensuite *moralement* impossible, c'est-à-dire l'homme pourrait l'accomplir, mais il *doit* ne pas le faire parce qu'il est contraire aux lois morales; personne ne peut s'engager à mentir. De plus, moralement impossibles sont aussi des omissions d'actes commandés par la morale; personne ne peut s'engager à ne pas secourir ses parents, ses amis, un homme quelconque souffrant ou malheureux. Enfin les actes sont *juridiquement* impossibles quand ils sont contraires aux principes de la justice, aux droits absolus inaliénables ou à des obligations juridiques qui ressortent d'une condition sociale; par exemple, un électeur ne peut pas s'engager à ne pas voter, parce que son vote est commandé par une obligation sociale.

3° Il faut que l'objet du contrat concerne des actes propres aux personnes contractantes; car contracter sur les actes ou les choses d'autrui serait porter une atteinte à la liberté et à la sphère de droit des autres. On ne peut pas non plus contracter de nouveau sur des choses qui, quoiqu'elles soient encore dans notre

possession, ont été promises et appartiennent véritablement à un autre; car en droit naturel la tradition ne peut pas être considérée comme une condition indispensable pour transférer la propriété. Les lois positives, particulièrement les législations modernes, établissent généralement à ce sujet, pour augmenter les conditions de certitude dans l'état de droit, une distinction entre les choses mobilières et immobilières; elles exigent pour les premières la tradition, et admettent, seulement pour la seconde espèce de transfert de la propriété, le simple consentement des parties.

§ V.

Des différentes espèces de contrats.

Les contrats peuvent se diviser en quatre espèces principales selon qu'on considère 1° la *nature du rapport juridique* entre les parties contractantes; 2° le *mode* de conclusion d'un contrat; 3° l'*effet* produit par un contrat; 4° la *relation* des contrats entre eux.

1. Sous le *premier* rapport, les contrats sont ou *égaux* ou *inégaux;* on les appelle ordinairement, les premiers, *onéreux* ou bilatéraux et synallagmatiques; les autres, *gratuits* ou unilatéraux. Mais les expressions ordinaires, comme beaucoup d'auteurs l'ont remarqué, ne désignent pas bien leur caractère. Il vaut mieux les dénommer d'après l'égalité ou l'inégalité qui existe dans le rapport juridique. Le contrat est égal (bilatéral, synallagmatique) quand on a stipulé de deux côtés une obligation d'où résulte, pour les deux parties, une prétention ou, comme on dit vulgairement, un droit. Les deux obligations s'enchaînent, elles naissent et s'éteignent ensemble, bien qu'elles soient d'un caractère différent, et qu'elles ne se rapportent pas au même objet ou à la même action. Le contrat est inégal (unilaté-

ral, gratuit, de bienfaisance) quand il n'y a d'obligation que d'un seul côté, lorsque l'un acquiert une prétention sans avoir à remplir une obligation.

a. La première classe de ces contrats renferme tous les genres d'*échange* soit d'objets, soit d'actions ou de prestations personnelles. Elle contient donc d'abord les contrats dits *innomés,* désignés avec une assez exacte généralité dans le droit romain sous les formules : *do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias.* Ces formules comprennent tous les cas possibles. On en a spécifié et *dénommé* quelques formes particulières, mais qui rentrent sous l'une ou l'autre des quatre catégories. Ces formes particulières peuvent être comprises sous le titre d'*échange*, qui s'opère de diverses manières : l'échange est 1° d'un objet (marchandise) contre un autre (*échange* dans le sens strict); 2° d'un objet contre argent (*vente*); 3° de l'*usage* d'une propriété contre argent (*location*) ; 4° de l'usage des forces physiques contre argent (*location de services*) ; 5° de l'usage de l'argent avec *transfert* de la propriété contre argent (*prêt à intérêt*).

b. La seconde classe de la première division, celle des contrats *inégaux* ou gratuits, comprend ceux qui sont constitués par une *donation* quelconque. Cette classe comprend 1° la donation proprement dite ou le don de la *propriété* d'un objet; 2° le don de l'*usage* d'un objet ; 3° la prestation de services matériels et intellectuels, comme dans le *dépôt* et le *mandat.*

2. Sous le *second* rapport principal, ou considérés d'après le *mode* sous lequel ils sont conclus, les contrats sont ou *inconditionnels* (absolus) ou *conditionnels.* Les contrats inconditionnels sont ceux dont l'existence ne dépend d'aucune condition de fait ou de temps plus ou moins incertains. Les contrats *conditionnels* sont ceux dont l'existence dépend de l'une ou de l'autre de ces conditions. Les conditions auxquelles un contrat peut être soumis sont de différentes espèces; elles sont ou *affirmatives* quand

l'existence ou la validité d'un contrat dépend de l'arrivée d'un fait; ou *négatives* quand elle dépend de sa non-existence; les conditions peuvent être ensuite ou *suspensives* ou *résolutoires;* elles sont suspensives quand elles suspendent le *commencement* de l'obligation, *résolutoires* quand leur arrivée *éteint* l'obligation existante.

3° Sous le *troisième* rapport principal, ou considérés d'après l'*effet* qu'ils produisent, les contrats sont ou *obligatoires,* quand ils sont conclus pour faire naître une obligation de l'un ou des deux côtés, ou *libératoires,* quand une personne qui doit remplir une obligation s'en libère par un contrat subséquent, soit d'une manière *absolue* quand une obligation est éteinte purement et simplement, soit d'une manière *relative* quand il est stipulé un changement dans un rapport juridique antérieur, comme dans la *novation,* ou quand un nouveau débiteur est substitué à l'ancien, comme dans la *délégation* et l'*assignation.*

4° Enfin sous le *quatrième* rapport ou considérés d'après la *relation,* les contrats se divisent en contrats *principaux* ou *indépendants* et en contrats *accessoires* ou *relatifs.* Les derniers sont ceux qui ne peuvent pas exister seuls, mais qui dépendent nécessairement d'un contrat principal. Ces contrats accessoires ou relatifs sont : le *gage,* l'*hypothèque,* la *fidéjussion* ou *cautionnement,* la *cession* et les différents contrats libératoires [1].

[1] Le droit naturel ne peut pas être chargé de l'exposition de la nature de ces différents contrats, parce que tous ces contrats, pour être développés en détail, supposent la connaissance d'une foule de faits sociaux accidentels ou fondés seulement dans des états plus ou moins imparfaits de la société, qui tous n'entrent pas dans les prévisions du droit naturel. C'est par cette raison que les auteurs les plus modernes abandonnent l'exposition des principes des contrats particuliers au droit positif, auquel d'ailleurs les auteurs qui s'en occupaient dans le droit naturel ont toujours *emprunté* leurs principes. M. Warnkœnig dit à cet égard avec raison (*Doctrina juris philos.,* p. 158) :

§ VI.

Des effets des contrats.

Quand un contrat a été passé sous l'observation des conditions générales de validité précédemment indiquées, il est obligatoire pour les deux parties et il produit les effets contenus dans la nature de l'engagement. Toutefois les effets sont différents d'après la nature diverse des contrats. A cet égard il faut distinguer les contrats inconditionnels et conditionnels et les contrats égaux et inégaux.

Les contrats inconditionnels produisent immédiatement leur effet, et l'acceptant peut forcer le promettant à le remplir sur-le-champ. La *délivrance* ou la *tradition* de la chose n'est pas une condition nécessaire pour l'*efficacité* du contrat; elle le rend *complet* ou *parfait* sans être un élément de sa validité. L'acceptant peut appeler les moyens coercitifs pour rendre le contrat parfait dans toutes ses parties.

Les contrats conclus sous une condition *suspensive* ne produi-

Omnes? (fere) de jure naturali scriptores in eo operam collocaverunt, ut singulas obligationum formas exponerent, et in systema aliquod, pro variis rerum et causarum figuris digererent; sed hæc de obligationibus tractandi ratio minime probanda esse videtur; namque certa et immutabilia de singulis obligationum generibus præcepta tradi non possunt, nisi habita totius juris civilis alicujus populi. Respicienda enim sunt omnia jura, quæ homines apud eum habere solent, commerciorum apud eum usitatorum genus et modus, nec non formæ in contrahendo receptæ vel legibus statutæ... Illi ipsi scriptores, si quis eorum doctrinas examinaverit, *nil fere nisi juris Romani regulas* de obligationibus repetisse cernuntur et raro quid sani docent, ubi ab illo jure recedunt. Neque hoc mirandum : nam sublato certo obligationum fundamento, quod ipsorum negotiorum natura et juris civilis sanctionibus constituitur, fragmenta tantum et inanes definitiones tradi necesse est.

sent pas immédiatement l'obligation de faire ou de ne pas faire ce qui est l'objet du contrat; mais il en résulte aussitôt pour le promettant l'obligation de ne pas rendre de son côté impossible l'arrivée de la condition ou la prestation future. Toute obligation cesse aussitôt qu'il est certain que la condition suspensive n'aura pas lieu. Il en est autrement des contrats conclus sous une condition *résolutoire*. Un tel contrat est efficace dès le moment qu'il a été passé jusqu'à ce que la condition qui le dissout soit arrivée. Tout l'usage que l'acceptant a pu faire, pendant ce temps, de l'objet du contrat, est légitime, et il n'en a rien à céder au promettant.

Le contrat où il a été stipulé une condition *suspensive* physiquement *impossible*, n'a aucun effet, parce que la non-réalisation de cette condition est certaine; il en est de même quand il a été fixé comme condition *résolutoire* que quelque chose d'impossible *ne* se réalise *pas*. Dans ce cas, il est aussi certain que cette condition est remplie dès à présent; elle résout donc le contrat dès l'instant. Par les mêmes raisons, le contrat est au contraire efficace lorsqu'il a été stipulé comme condition *suspensive* qu'une chose physiquement impossible ne se réalise pas, ou comme condition *résolutoire* qu'elle se réalise.

Quand la condition est *moralement* impossible, c'est-à-dire lorsqu'il a été stipulé qu'une des personnes contractantes fasse quelque chose d'immoral ou ne remplisse pas un devoir qui lui est imposé par la morale, le contrat n'a aucun effet juridique. Alors même qu'une des personnes contractantes aurait déjà rempli l'obligation de son côté, elle n'aurait pas de moyen de coercition contre l'autre. La maxime : *in communi turpitudine melior est conditio possidentis*, se fonde sur ce principe juste, que les actions immorales n'existent pas aux yeux de la justice qui, sans s'en mêler, renvoie l'immoralité devant le juge intérieur de la conscience.

Dans les contrats *inégaux* ou gratuits il n'est pas permis au promettant de se dédire de son engagement parce qu'il est lié par les raisons générales qui constituent la force obligatoire de tout engagement [1], et l'acceptant peut employer les moyens coercitifs pour forcer le promettant de le remplir. Dans les contrats *égaux* ou onéreux, où il y a une obligation de chaque côté, il s'agit de savoir si le manque de fidélité à remplir l'obligation de l'une des parties est une raison pour que l'autre puisse se considérer comme déliée de sa promesse; ceci ne peut pas être admis comme règle générale, parce que le tort de l'un n'autorise pas le tort de l'autre; on peut seulement forcer la partie adverse par les moyens coercitifs de droit, à remplir son engagement, ou bien si cet engagement est devenu impossible par la faute ou le dol du promettant, il peut réclamer le dédommagement. Personne ne peut se refuser à remplir l'obligation de son côté, si ce n'est dans le cas où ce refus peut être considéré comme moyen de forcer l'autre à remplir le sien ou comme dédommagement des pertes qu'il a déjà éprouvées et qui sont irréparables.

§ VII.

De la fin des rapports juridiques résultant d'un contrat.

Les prétentions et les obligations résultant d'un contrat peuvent cesser par un changement survenu soit dans l'état des personnes contractantes, soit dans l'état de l'objet, soit dans les conditions sous lesquelles le contrat a été conclu.

1° Le rapport conventionnel cesse quand il survient dans l'état de l'une des personnes un changement qui anéantit l'une des conditions essentielles de validité d'un contrat. Il cesse

[1] Voy. p. 295-297.

quand une personne vient à mourir ou lorsqu'elle perd la liberté d'agir, dans le cas, par exemple, que l'un des contractants devient fou. Mais les effets de droit déjà produits antérieurement par le contrat, conservent leur force juridique. Le contrat cesse également quand les deux parties déclarent leur volonté de se délier de leurs engagements, ou quand l'une des parties, celle qui par un contrat inégal ou unilatéral a acquis des prétentions, y renonce en faveur de la partie obligée. Le droit positif connait encore quelques autres modes d'extinction des contrats, par exemple la *confusion* lorsque la qualité de créancier et celle de débiteur se trouvent, par un acte civil, réunies dans la même personne.

2° Le rapport conventionnel cesse quand l'*objet* du contrat est ou physiquement impossible ou illicite, c'est-à-dire quand il est moralement ou juridiquement impossible. La perte de la chose est supportée par le propriétaire qui cependant conserve ses recours envers les personnes qui en ont été la cause par fraude, etc. Si la partie obligée en est elle-même la cause, la partie opposée peut prétendre à être dédommagée.

3° Le rapport conventionnel cesse par un changement survenu dans l'*état des conditions*. Il cesse quand le contrat a été conclu sous une condition *résolutoire* et que cette condition vient de se réaliser. Il n'est pas nécessaire que ces conditions aient été déclarées expressément; elles peuvent être tacites, car il peut y avoir des faits qu'il faut supposer nécessairement comme ayant été considérés par les *deux* parties contractantes comme conditions résolutoires. C'est à ce genre de faits que se rapporte la clause tacite *rebus sic stantibus*, clause qui, d'après le droit naturel, devrait être aussi appliquée aux motifs *déclarés* d'un engagement, alors même que ces motifs n'eussent pas été revêtus du caractère d'une condition formelle; mais le droit positif ne reconnait pas une application aussi étendue de cette clause.

§ VIII.

Quelques remarques philosophiques sur les contrats.

Le système des contrats civils est dominé tout entier par le principe de la liberté individuelle que les législations modernes ont consacré de la manière la plus complète. La volonté des parties contractantes est en général la seule raison de droit et la principale règle d'interprétation pour les conventions. L'autorité sociale n'intervient par les lois que pour prescrire *les formes* qui doivent être observées dans les diverses espèces de contrats, en laissant le *fonds* à la libre disposition des contractants. L'objet, la matière des contrats n'est régi par aucun principe objectif; à l'exception de quelques dispositions par lesquelles le législateur a voulu mettre les individus en garde contre leur propre imprudence comme dans les contrats aléatoires, tout est abandonné au libre arbitre, à la volonté subjective de l'homme. Les théories de droit naturel qui érigeaient la liberté en principe suprême du droit avaient depuis longtemps ébranlé les dernières barrières qui s'opposaient encore à l'irruption du principe individualiste dans les conventions; le seul principe objectif d'un caractère général qui les soumit à une appréciation matérielle quant au fond, en permettant à une partie de demander la résiliation d'un contrat *propter læsionem enormem,* fut déclaré non fondé en droit naturel, et la législation moderne la plus avancée dans l'esprit de liberté individuelle ne l'a reconnu que d'une manière très-restreinte [1]. Les mêmes théories avaient également et logiquement soutenu que l'usure n'était pas condamnable d'après les principes du droit naturel, et qu'il fallait

[1] Voir art. 1674 du Code civil français.

aussi abandonner la fixation du taux de l'intérêt au libre arbitre des parties contractantes; mais la conscience publique a obligé le législateur à établir pour ce genre de conventions si importantes dans le commerce des hommes un criterium objectif d'appréciation, un taux légal, social, en accord avec les véritables principes du droit. Sans doute, le droit naturel ne peut pas indiquer lui-même quel est le taux de l'intérêt, mais il doit au moins consacrer le principe que l'autorité sociale doit fixer le taux de l'intérêt d'après les enseignements de la science économique qui traite de ce genre de relations sociales [1].

[1] Une question qui peut être plus controversée est celle de savoir si l'intérêt en général est fondé en droit naturel ou non. Les anciens auteurs, qui s'appuyaient sur l'autorité de la Bible (Saint Luc, chap. VI), sur les prescriptions de l'Église et l'opinion des théologiens, déclaraient tout intérêt illégitime et immoral, en donnant pour raison que l'intérêt est, comme Aristote l'avait déjà dit, de l'argent *issu* de l'argent, ne produisant rien de sa nature. Mais ces adversaires ne voyaient pas qu'ils auraient dû condamner du même coup tout intérêt qui est perçu en loyer et en fermage; ils se sont donné au contraire beaucoup de peine pour établir une distinction entre ces deux espèces d'intérêt, distinction qui a toujours manqué de tout fondement et qu'aucun économiste ne reconnaîtra plus. L'intérêt, selon nous, n'est pas fondé dans le droit naturel, parce que d'un côté la propriété individuelle peut même être conçue sans l'intérêt, et que d'un autre côté le travail personnel dans l'un ou l'autre domaine social est une condition principale de la propriété; mais il faut également reconnaître que l'intérêt est fondé dans l'organisation économique de la société qui tient elle-même aux motifs d'action, à la moralité actuelle des hommes. Le taux de l'intérêt a constamment, quoique insensiblement, baissé, et déjà on se contente aujourd'hui, dans des placements sûrs, d'un petit intérêt. Dans une organisation sociale où l'industrie elle-même serait constituée sur un plan de solidarité et de mutualité, et où les prêts individuels feraient place au prêt de banques directrices ou commanditaires, l'intérêt pourrait devenir très-minime. Mais il ne saurait disparaître entièrement qu'à condition que les hommes seraient parvenus à un haut degré de moralité. Les motifs *désintéressés* par lesquels ils seraient guidés dans leurs actions feraient seuls disparaître l'*intérêt* de l'argent.

D'un autre côté, il y a beaucoup de contrats qui, dans une organisation sociale où des autorités seraient investies de fonctions remplies aujourd'hui par les individus, recevraient de notables transformations. Si l'idée, émise déjà par beaucoup d'économistes de l'école sociale, que l'État devrait organiser successivement le commerce en fonction publique, le centraliser dans de grands entrepôts, bazars, etc., en commençant par les objets de première nécessité, la vente recevrait une importante modification. Il en est de même du prêt à intérêt, si des banques, des caisses hypothécaires, etc., se substituaient successivement aux prêts individuels. Beaucoup de contrats peuvent recevoir ainsi une transformation par l'application d'un principe social analogue à celui que nous avons constaté dans toutes les autres matières qui aujourd'hui sont également dominées par le principe exclusif de liberté individuelle. Les contrats dont nous avons donné la classification uniquement sous un point de vue logique, formel, n'ont donc pas une raison invariable d'existence; ils ont varié dans le passé, ils tiennent à notre organisation sociale, et ils peuvent aussi recevoir des modifications en suivant les progrès qui attendent encore notre société.

DEUXIÈME PARTIE.

DES RAPPORTS JURIDIQUES PLUS OU MOINS DURABLES ENTRE PLUSIEURS PERSONNES,

OU DU DROIT DE SOCIÉTÉ.

PREMIÈRE SECTION.

DU DROIT DE SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL.

Réflexions préliminaires.

La notion de société présuppose des rapports plus durables entre les hommes que ceux qui forment l'objet des différentes espèces de conventions dont il a été question dans la partie précédente du droit social. C'est que dans toute société, les membres qui la composent poursuivent un but *commun* qui appelle sans cesse leur activité. Dans les simples contrats, il ne s'agit généralement que d'obligations et de prétentions à satisfaire par quelques actes momentanés; tandis que dans la société le but est plus ou moins permanent, et est poursuivi constamment par le concours de tous les membres.

Dans la question du droit de société nous avons à traiter :

1° De la nature de la société en général;

2° Des différentes espèces principales de sociétés;

3° De la formation et de l'organisation intérieure des sociétés;

4° Du droit interne et externe des sociétés;

5° De la durée des sociétés.

§ I.

De la nature de la société en général.

La société en général est le produit de la faculté naturelle d'association départie aux hommes, pour qu'ils se servent réciproquement d'aide et de complément dans leur vie finie et individuelle. C'est l'homme qui, en acquérant seul parmi les êtres vivants du monde la conscience des grands progrès qu'il peut accomplir malgré l'imperfection de sa nature, sent aussi le plus vivement que, pour exister et se développer, il lui faut le concours constant de ses semblables. La faculté et le désir de sociabilité existent donc dans tout homme, mais ils peuvent se manifester avec plus ou moins d'intelligence et de liberté. Ils se produisent instinctivement dans les premières formations de la société humaine; mais à mesure que la vie sociale se développe, la transformation des rapports sociaux existants et la formation des nouvelles relations se revêtent de plus en plus du caractère de l'intelligence et de la volonté libre. Nous ne nous occuperons pas ici des lois qui président à la formation de la société humaine en général; ces lois seront brièvement indiquées dans le droit public. Ici nous n'avons qu'à constater que la société est fondée dans la nature non-seulement instinctive, mais aussi libre et rationnelle de l'homme; et c'est du point de vue de ce caractère rationnel que nous envisagerons la nature de la société.

La société est donc *l'union d'un nombre plus ou moins grand de personnes qui se sont engagées librement à poursuivre par leurs efforts réunis un but commun.* La société ne peut donc pas exister sans but, et c'est l'*identité* ou la communauté du but qui donne à la réunion cette unité qui fait considérer tous les membres comme une seule personne, appelée *morale, collective* ou

juridique, pour la distinguer de la personne physique, individuelle.

Or, comme c'est le but commun poursuivi par une société qui lui donne son caractère particulier, et comme le choix de l'un ou de l'autre des buts fondés dans la nature humaine, et tendant à la satisfaction de certains besoins physiques et intellectuels, est un acte de *liberté* morale, toute société, loin d'être d'une nature purement juridique, est avant tout une *institution morale*.

C'est donc une erreur de croire que la formation d'une société n'est qu'un acte civil, qui doit se faire à la faveur de la loi ou de l'État. Le droit, ou les lois par lesquelles le droit est formulé, ne joue, ainsi que nous avons vu ailleurs, qu'un rôle secondaire partout où il s'agit de la poursuite individuelle et sociale des buts fondés dans la nature de l'homme. Ce n'est pas au droit et aux lois de les constituer et d'en permettre la poursuite sociale; le droit doit seulement fournir les conditions extérieures pour faciliter la formation des sociétés, pour les aider dans leurs œuvres, et pour faire observer les conditions générales de validité d'un contrat, et les conditions particulières de coopération entre les sociétaires telles qu'elles ont été stipulées dans le contrat de société. *Toute société tire le droit de son existence du but qu'elle se propose :* ce but, pourvu qu'il soit licite, c'est-à-dire fondé dans la nature et la vie de l'homme, peut être très-différent, religieux, scientifique, industriel, politique, sans que l'État puisse s'arroger de faire dépendre de son approbation la formation d'une société. Une société, poursuivant un but rationnel quelconque de la vie humaine, n'existe donc pas par concession de l'État, mais de *droit naturel;* car elle se fonde sur l'exercice de deux facultés humaines, la raison et la liberté, pour lesquelles l'État, comme institution sociale du droit, doit seulement fournir les conditions de développement. L'erreur de

l'opinion contraire vient de la confusion vulgaire du droit et de la morale, confusion dangereuse pour toute espèce de liberté, et que nous avons pris soin d'éviter par des recherches plus approfondies sur la nature du droit et sur sa distinction d'avec la morale.

La société, comme *être moral,* est ainsi au-dessus et indépendante du droit. Toutefois le droit intervient dans sa formation et son activité en tant qu'il veille à ce qu'on respecte les conditions naturelles et conventionnelles du contrat, qui ne sont autres que celles de la raison et de la liberté.

Le droit civil moderne paraît avoir compris que la société n'entre dans le droit que sous l'une de ses faces, c'est-à-dire sous le rapport du *contrat* qui est la loi de la société; car ce n'est que comme un chapitre des contrats que le droit civil traite de la société. Toujours est-il que la nature de toute société est double : *morale,* quant au but qu'elle poursuit et quant aux facultés humaines qu'elle emploie; *juridique,* quant aux conditions du *contrat* qui règle ses rapports internes et extérieurs.

§ II.

Des principales espèces de société.

Comme le caractère distinctif d'une société réside dans le but particulier qu'elle poursuit, il y a autant d'espèces de sociétés qu'il y a de buts principaux pour l'homme et la vie humaine. Nous avons vu, à la classification des droits, que ces buts généraux sont : la religion, la morale, la science, les beaux-arts, l'industrie, le commerce et le droit. Toutes les sociétés sont donc ou religieuses, ou morales, ou scientifiques, etc. Mais nous avons vu également qu'il y a une deuxième catégorie de sociétés principales, celles qui embrassent à des degrés différents la

personnalité entière des membres réunis, telles que la société de *famille*, de *commune* et de *nation*, qui est jusqu'à présent le dernier degré d'association, mais qui peut être encore franchi dans l'avenir par la *confédération des peuples* et même de toute l'*humanité*. Les sociétés de personnalités sont les foyers qui concentrent dans une sphère plus ou moins étendue tout ce qui est humain, qui réunissent toutes les facultés, toutes les affections, tous les buts de la nature humaine. C'est ainsi que la famille est ou doit être un centre où la nature humaine se développe sous toutes ses faces, où se cultivent la religion, la science, les arts, l'industrie, le commerce et la justice; et à cet égard, la famille est en même temps une institution religieuse, morale, juridique, etc. Il en est de même de la *commune* comme réunion de familles, du *peuple* comme réunion de communes.

Il en est autrement de la première catégorie des sociétés, qui se bornent à la poursuite d'un but *particulier*, quoique fondamental de la nature humaine. Aucune de ces sociétés n'embrasse l'homme tout entier et ne doit absorber toute son activité. L'harmonie du développement humain exige que l'homme, tout en choisissant l'un des buts pour sa vocation, cultive cependant en proportion les autres sphères de l'intelligence et de la vie.

Mais ces sociétés, qui se rapportent aux buts principaux de la vie humaine, peuvent être, quant à la durée, de deux espèces : *perpétuelles* ou *temporaires*. Aujourd'hui il n'y a que deux de ces sociétés qui soient perpétuelles, la société politique ou de droit appelée l'État, et la société religieuse. Les autres sociétés qui poursuivent des buts également importants, ne sont pas encore arrivées à une organisation centrale; chacune d'elles est éparpillée en petites fractions, mais qui manifestent déjà une tendance prononcée à se réunir par associations dans des centres plus étendus. Mais quel que soit l'avenir de ces sociétés, quant

à leur progrès d'organisation et de centralisation, toujours est-il que l'homme peut poursuivre dans toutes ces directions sociales des buts plus ou moins temporaires, et qu'il doit par conséquent avoir le droit de se réunir à cet effet en société. Or, comme nous avons vu qu'un seul but ne doit jamais absorber toute l'activité de l'homme; comme il doit conserver et exercer la faculté de participer selon son choix à la poursuite de tous les buts sociaux importants, il ne faut pas que les lois établissent des formes par lesquelles l'homme soit engagé avec tous ses moyens intellectuels et matériels dans une seule association ou une seule entreprise.

Le principe que la justice doit reconnaître, à cet égard, est que *l'homme reste libre de partager ses facultés et ses moyens intellectuels et matériels entre un nombre de travaux ou d'entreprises aussi grand que ses moyens le lui permettent, et dans la proportion qu'il le juge convenable.* C'est sur ce principe que se fondent les sociétés dites *anonymes,* mode d'association très-rationnel, parce qu'il consacre le principe du partage de l'activité et de la responsabilité de l'homme entre plusieurs œuvres d'après la portion pour laquelle il a voulu y coopérer. Les sociétés anonymes, dans l'industrie et le commerce, ne sont que des espèces de ce genre qui peut se rencontrer dans toutes les sociétés; et comme les moyens matériels employés dans une société sont représentés par l'*argent,* l'homme doit aussi rester libre de partager son argent entre plusieurs entreprises. On a prétendu qu'une société anonyme était plutôt une association de capitaux, qu'une personne morale ayant une responsabilité, et on a voulu en déduire une position tout anormale de ce genre d'associations, à l'effet d'en restreindre le nombre. Mais dans la société anonyme, il y a, comme dans toute œuvre humaine, une responsabilité qui est partagée entre tous les associés, au lieu de peser sur un seul ou sur quelques individus. Comme la société ano-

nyme se fonde sur le principe de la division du travail humain, condition de tout progrès, tout ce qui mettrait obstacle à la formation et à la multiplication de ces sociétés deviendrait inévitablement une entrave pour le développement social [1].

[1] Les abus auxquels les sociétés anonymes donnent lieu, dans la pratique, viennent principalement de ce que les *actions au porteur* alimentent puissamment les *jeux* souvent frauduleux du commerce. Mais de telles actions sont réprouvées par la notion rationnelle de société qui ne peut pas admettre l'existence de membres inconnus, ou n'ayant pas de *nom* dans la société. Ces abus, et quelques autres qui y tiennent plus ou moins, peuvent être en grande partie détruits par une *loi* sur les sociétés anonymes, dans laquelle on exigerait que les actions fussent *nominatives,* de manière que leur propriété ne serait acquise que par transcription sur les registres de la société. Cette loi pourrait encore exiger quelques autres conditions de sûreté, telles que le versement complet du capital, prélèvement du dividende et peut-être même de l'intérêt sur les *bénéfices,* etc.; elle pourrait fixer comme condition d'une bonne *gestion* qu'une seule personne ne pût pas administrer à la fois plus d'un certain nombre de sociétés ou des sociétés dont les capitaux réunis dépasseraient une certaine somme. Mais ce serait une tentative chimérique de vouloir déterminer dans une loi les différentes espèces de sociétés qui peuvent être établies en forme anonyne; on ne pourrait pas même procéder par exclusion de certaines espèces de sociétés, car aucune autorité n'en a le droit. Le discernement ou le choix des différents objets qui peuvent devenir buts d'une société ne sont pas de la compétence de l'État. Pourvu que l'objet ne tombe pas sous la catégorie des objets *illicites* (voy. p. 397), et ne soit pas contraire à une des *conditions* essentielles de validité d'un contrat, chacun reste libre d'en faire conjointement avec d'autres le but d'une activité commune. Cependant pour certaines sociétés dont l'objet ne peut souvent pas être apprécié par beaucoup de personnes, par exemple pour les sociétés industrielles, l'État pourrait exiger, comme condition d'éclaircissement et d'appréciation pour tout le monde, que tout projet fût bien développé dans ses motifs; et pour ces cas, il serait peut-être bon qu'il y eût un conseil, ou une *commission centrale d'industrie,* appelée à juger les projets de cette nature, mais dont le jugement motivé ne devrait avoir dans tous les cas que la force d'un *avis* pour le public, qui au-

§ III.

De la formation et de l'organisation intérieure des sociétés.

Comme une personne ne peut forcer une autre de poursuivre conjointement avec elle le même but, une société ne peut être formée que par le *libre* consentement de tous les membres, c'est-à-dire par un contrat à l'égard duquel il faut observer les conditions et les règles qui ont été exposées sur cette matière.

Une société présuppose l'existence de deux contrats appelés, l'un, pacte d'*union*, l'autre, pacte de *constitution*. Le premier est le contrat préliminaire dans lequel on se concerte seulement sur le *but* de la société. Aussitôt que les délibérants sont d'accord sur le but, le pacte d'union existe dans le fait, quoiqu'il ne soit pas revêtu de formes solennelles. Mais la société n'existe pas encore par ce seul contrat. Car tous les délibérants peuvent être unanimes sur le *but*, sans tomber d'accord sur les *moyens* à employer pour l'atteindre. Or, comme chacun doit aussi consentir librement aux moyens auxquels il doit contribuer pour sa part, une société n'est *définitivement constituée* que lorsque ce consentement général de tous les membres sur les *moyens d'action* a eu lieu. Après le pacte d'union, chacun reste donc encore libre de ne pas faire partie de la société quand les moyens proposés ne lui conviennent pas. Il faut ainsi, pour la constitution définitive et jusqu'à ce moment, *unanimité* de tous les membres. Aucune majorité ne peut sous ce rapport lier la minorité, ne fût-elle que d'une seule voix.

Le contrat de constitution détermine les *conditions générales*

rait été ainsi mis en état de s'instruire suffisamment sur l'objet en question.

Une commission en ce genre a été instituée par le gouvernement en Belgique, en 1841.

sous lesquelles tous les membres consentent à coopérer au but de la société. Ces conditions forment les *lois fondamentales* du pacte social. Mais le contrat de constitution ne doit pas seulement indiquer les lois sous lesquelles on agit, il doit aussi fixer le *mode* d'après lequel la société doit être administrée. Comme le but de la société est *un,* il faut que toute action converge vers ce but, qu'elle reçoive par conséquent une direction *unitaire.* Cette unité de direction peut être le résultat du concours unanime de tous les membres. Mais une telle unanimité, quelque restreinte que soit la société, existe rarement en réalité; elle n'est qu'un idéal dont toute société peut se rapprocher à mesure que le but social est plus nettement conçu en lui-même et dans toutes ses conséquences, et que l'intérêt général est le plus intimement lié avec l'intérêt particulier; mais il ne faut pas exiger la réalisation d'un tel principe dans une société où les opinions et les volontés, malgré leur accord sur le but général, sont, d'après l'intérêt particulier prédominant, souvent très-divergentes dans des cas donnés où il s'agit de mettre en application une loi ou un des moyens sociaux. Il faut donc que les sociétaires délèguent l'administration ou la direction de la société, comme fonction sociale, à des personnes qu'ils en jugent les plus capables. Dans tous les cas où il n'y a pas un seul directeur responsable, où la gestion des affaires se fait par le concours de tous, ou par plusieurs administrateurs choisis, il est nécessaire que le contrat de constitution règle le mode de *suffrage,* et détermine la majorité requise pour rendre les décisions obligatoires pour tous les membres.

Comme dans toute société il peut y avoir des contestations, soit entre les membres, soit entre des membres et l'administration, le contrat de constitution désignera une autorité *judiciaire,* chargée de prononcer sur les cas particuliers, d'après les lois générales et le contrat particulier de la société. Cette autorité

est pour les sociétés temporaires le pouvoir judiciaire de l'État; toutefois la constitution d'une société peut déterminer un autre mode de décision, par exemple l'*arbitrage*.

Plusieurs auteurs ont justement remarqué qu'outre ces autorités administratives et judiciaires, il fallait encore pour toute société une autorité *inspective*, chargée de veiller à ce que la société ne s'écarte ni du but ni des moyens fixés dans sa constitution. Mais l'institution d'une telle autorité ne peut pas être entièrement abandonnée à la société elle-même. Comme il n'est pas seulement dans l'intérêt de la société particulière dont il s'agit, qu'elle exécute fidèlement le contrat de constitution, mais que l'*ordre social* est intéressé à ce que chacune se renferme dans le cercle de ses attributions, remplisse tous ses engagements et n'empiète pas sur les droits d'une autre, il faut que l'État, étant l'institution générale qui représente et met en application le principe du droit, puisse s'assurer que chaque société reste fidèle à sa constitution, et remplit à l'égard de tous les conditions générales de coexistence. Par cette raison, le choix de l'autorité inspective doit être fait conjointement par la société et l'État.

Les différentes fonctions sociales sont communément appelées les *pouvoirs* sociaux, qui sont les pouvoirs *législatif*, *administratif*, *judiciaire* et *inspectif*.

Dans les sociétés où le nombre des membres n'est pas fixé dès le commencement, et qui se sont réservé par conséquent la liberté de recevoir de nouveaux membres, les sociétaires n'ont généralement pas coopéré tous à la constitution de la société, mais les nouveaux membres y adhèrent au moment de leur réception. Mais dans les sociétés où le nombre des sociétaires ou des actions est dès le commencement fixé, la constitution définitive ne devrait avoir lieu que par le concours et par la délibération de tous ceux qui, ayant manifesté l'intention de

devenir membres de la société, auraient concouru dans cette qualité au pacte précédent d'union. On s'écarte souvent dans la pratique de ce mode juste et rationnel de formation d'une société; mais dans ces cas où une minorité fait la loi pour la majorité, les intérêts du plus grand nombre sont souvent plus ou moins lésés au profit de ceux qui se sont partagé les fonctions de l'administration [1].

§ IV.

Du droit interne et externe de la société.

La société, en tant que personne morale, n'est pas moins un *sujet* de droits que l'est une personne physique; et, quoique ces droits s'exercent sur une plus large échelle, ils sont analogues à ceux de l'homme individuel.

La société possède donc, de même que chaque individu, des droits *primitifs*, absolus ou naturels, qui résultent immédiatement de sa nature et du but qu'elle se propose. La société est bien, quant à la formation, une œuvre de la volonté humaine, et si on l'envisageait seulement sous ce rapport, on aurait tort de lui attribuer des droits originaires ou absolus; mais comme les buts que les sociétés poursuivent sont loin d'être de simples créations de la volonté, mais qu'ils sont fondés dans la nature même de l'homme, ces droits de la société sont tout aussi naturels ou primitifs que ceux de l'individu. Les droits *dérivés* sont pour elle ceux qui s'acquièrent par les actes des sociétaires.

[1] Dans la confection d'une *loi* sur les sociétés, il y aurait peut-être lieu d'examiner s'il conviendrait d'exiger, pour la constitution définitive d'une société, le consentement préalable de tous les membres à tous les articles, ou du moins aux articles qui fixent la position des administrateurs envers le reste des sociétaires.

Comme la société se trouve dans deux espèces principales de rapports : rapports avec ses propres membres, et rapports avec d'autres individus ou d'autres sociétés en dehors d'elle, ses droits se divisent le plus naturellement, eu égard à ces rapports, en droits *internes* et *externes*.

Le droit interne de la société comprend l'ensemble des conditions qui sont à effectuer par ses propres membres pour l'existence et le développement de la société. Ces conditions se trouvent dans l'organisation des différentes fonctions ou pouvoirs sociaux dont nous venons de parler. L'institution de ces pouvoirs et la soumission qu'ils réclament de la part des sociétaires, sont les moyens nécessaires pour atteindre le but de la société.

Le *droit externe* de la société comprend l'ensemble des conditions positives ou négatives que des individus et des sociétés en dehors d'elle ont à lui fournir pour son existence et son développement. Comme toute société, par le but rationnel qu'elle poursuit, a le droit naturel d'exister, de se conserver et de se développer, elle peut exiger que personne ne porte atteinte à ce droit. Étant une personne morale, elle est aussi douée de la faculté de *liberté;* elle peut s'organiser librement, quant à son intérieur, choisir les moyens qui lui paraissent les plus convenables pour atteindre son but, en observant les conditions générales de la justice; et pour que cette liberté soit respectée, il faut que toute personne individuelle ou morale s'abstienne de se mêler de l'organisation ou des actes internes d'une société.

En second lieu, chaque société, en vertu de son droit à l'*égalité,* peut exiger qu'elle soit traitée sur le même pied que toutes les sociétés émules ou rivales.

Ensuite toute société possède aussi la faculté morale de *sociabilité;* elle peut par conséquent entrer dans des rapports plus ou moins durables avec d'autres personnes individuelles et morales;

elle peut passer des *contrats;* elle peut même *s'associer* avec d'autres sociétés pour un but plus général et commun; le progrès social exige même que d'abord toutes les sociétés se rapportant au même genre de travaux établissent entre elles une *mutualité,* une *garantie* supérieure, s'unissent ensuite à des sociétés d'un autre ordre, jusqu'à ce que tout le travail social dans lequel ces diverses espèces de sociétés se sont partagées, soit constitué d'après le principe de la solidarité et de la garantie commune.

Enfin toute société peut exiger qu'on respecte sa moralité et son *honneur* qui résident dans le but rationnel et moral qu'elle poursuit.

Quant au droit externe, il y a une différence importante entre les sociétés qui acquièrent les conditions extérieures ou matérielles de leur existence et de leur développement par la réalisation même de leur but, et celles dont le but est plus ou moins intellectuel et moral proprement dit, et qui n'est pas suivi dans son accomplissement d'effets matériels suffisants pour subvenir aux besoins sociaux. Les sociétés de cette espèce, telles que les sociétés de sciences et d'arts, les académies, les sociétés d'instruction, etc., peuvent prétendre en droit à ce que les autres sociétés, et particulièrement l'État, qui a pour but la réalisation sociale du droit, leur fournissent les conditions matérielles nécessaires pour leur existence, sans que l'État puisse cependant se faire de ce secours un titre pour intervenir dans leur organisation intérieure ou pour la placer entièrement sous sa direction. Toute société poursuivant un but moral doit conserver sa liberté et son indépendance intérieure; l'État, en les aidant par des moyens externes dans l'accomplissement de leur but, a seulement le droit, qu'il conserve d'ailleurs envers toute société, d'exercer concurremment avec des fonctionnaires de la société le pouvoir *inspectif,* pour s'assurer que la société reste dans le cercle de ses attributions tel qu'il a été tracé par sa constitution,

et que les moyens qu'elle emploie et auxquels il contribue, sont effectivement employés pour le but social.

Un droit particulier, concernant le *développement* de la société, consiste, pour les sociétés particulières, qui dans la vie sociale se trouvent encore plus ou moins sous la *tutelle* d'autres sociétés plus fortement constituées, en ce qu'elles peuvent prétendre à jouir de leur indépendance, de leur liberté naturelle, aussitôt que la raison sociale se fait jour par des essais dénotant que les hommes réunis réclament l'indépendance pour l'un ou pour l'autre but, pour l'une ou pour l'autre sphère de l'activité sociale. Le droit d'affranchissement a été réclamé autrefois par l'État lui-même vis-à-vis de l'Église; ce droit est aujourd'hui presque conquis pour l'industrie et le commerce; il est encore à conquérir pour la science et les arts.

§ V.

De la durée des sociétés.

Quand la durée d'une société n'a pas été fixée dans le contrat social, l'intention des associés a été sans doute que la société ne prît fin que lorsque le but serait atteint, ou que l'insuffisance des moyens rendrait la dissolution nécessaire. Dans le cas cependant où la durée d'une société n'a pas été déterminée, chaque sociétaire reste libre de renoncer à l'union en tout temps, pourvu qu'il ait satisfait aux obligations sociales qu'il avait jusque-là contractées; car dans ce cas, où l'on n'a pas fait du temps même une condition pour l'accomplissement du but, chaque société reste libre de changer d'opinion sur la bonté et l'*opportunité* du but, soit en général, soit pour lui; et il ne peut pas être forcé de coopérer à un but pour un temps indéfini, quand il n'y a eu à cet égard aucun engagement.

Quant aux sociétés à terme, il faut encore faire la distinction entre les sociétés qui poursuivent des buts intellectuels ou moraux et les sociétés industrielles et commerciales. Dans les premières, un sociétaire reste toujours libre de quitter l'association, parce que jamais personne ne peut être forcé de concourir par des actes intellectuels et moraux à un but qu'il ne juge plus bon ou opportun; toutefois, quand il a promis des secours matériels, il doit les fournir pour tout le temps qu'il s'y est obligé par le contrat social; dans ce cas, la liberté morale ne souffre pas par les sacrifices matériels que son erreur ou son changement d'opinion lui impose. Dans les sociétés industrielles et commerciales établies pour un certain temps et dans lesquelles il ne s'agit pour les associés que d'un travail plus ou moins mécanique, ou peut-être de la coopération pécuniaire, aucun sociétaire ne peut se prévaloir d'une liberté morale pour renoncer à l'association; la justice peut le contraindre à satisfaire à toutes ses obligations quand elles consistent purement dans une coopération pécuniaire, ou lui faire payer des dommages et intérêts quand il ne remplit pas les conditions du travail pour lequel il s'est engagé.

Les sociétés perpétuelles ou éternelles sont celles qui poursuivent des buts éternels fondés dans la nature humaine. Ces buts sont ceux de la religion, de la morale, du droit, de la science, de l'art et du commerce. Il n'existe encore que deux sociétés poursuivant de ces buts qui soient parvenues à une *organisation* concentrée et permanente; ce sont l'*État* et l'*Église*. Les autres y tendent par une association toujours plus étendue et plus concentrée. Ces sociétés ne finissent pas; elles se transforment seulement d'après les idées plus justes et plus précises que les générations nouvelles qu'elles recueillent dans leur sein acquièrent sur le but de l'institution. Mais dans ces sociétés, quoiqu'elles soient éternelles quant à leur but, les membres par-

ticuliers doivent conserver la liberté de quitter l'une et l'autre, de quitter un État pour entrer dans un autre qui leur paraît mieux organisé, de quitter une Église quand ses dogmes deviennent contraires à leurs convictions.

Après avoir exposé les principes du droit de société en général, nous avons à traiter du droit des sociétés principales.

SECONDE SECTION.

DU DROIT SPÉCIAL DES SOCIÉTÉS FONDAMENTALES.

Les sociétés fondamentales se divisent en deux classes principales, selon qu'elles se rapportent aux buts principaux de la vie humaine, ou qu'elles embrassent, à des degrés différents, la personnalité entière des hommes réunis en communauté [1]. L'exposition de la nature de ces sociétés appartient au droit public. La société appelée *famille* est seule du domaine du droit privé; et c'est d'elle que nous nous occuperons.

La famille, et par conséquent aussi le droit qui la concerne, comprend plusieurs rapports; elle comprend :

1° Les rapports établis entre les époux par le mariage;

2° Les rapports établis entre les parents et les enfants.

Nous allons considérer en détail ces différents genres de rapports.

[1] *Voy.* page 175.

CHAPITRE PREMIER.

DU MARIAGE.

Dans l'exposition de la nature et du droit de mariage, nous avons à traiter :

1° De la nature et du but du mariage;

2° Des conditions nécessaires pour la formation du mariage;

3° Des conditions nécessaires pour l'existence de la communauté matrimoniale, ou des prétentions et des obligations réciproques des époux;

4° De la dissolubilité du mariage, ou du divorce.

§ I.

De la nature et du but du mariage[1].

L'homme et la femme, constituant les deux moitiés d'une unité supérieure et présentant, dans leur organisation différente, la

[1] La plus belle et la plus juste appréciation de la nature du mariage et de la famille se trouve dans l'*Urbild der Menschheit* (Idéal de l'humanité) de Krause. Parmi les ouvrages français, nous distinguerons particulièrement aussi sur cette matière Blanc et Bonnet : *De l'unité spirituelle de la société et de son but au delà du temps*, tome III, ouvrage qui, sous une forme souvent trop poétique et trop délayée, expose sur les questions les plus importantes des idées vraies et très-profondes. Nous n'avons pas pu entrer ici dans une exposition qui appartient à l'anthropologie et à la métaphysique.

plus profonde affinité, éprouvent naturellement le désir d'une union intime pour se compléter réciproquement, pour former une personnalité humaine parfaite et pour devenir par leur union la cause de la propagation du genre humain. En effet, le caractère opposé dans la constitution physique et spirituelle de l'homme et de la femme fait naître l'amour, qui est toujours accompagné d'un sentiment de lacune que l'union peut seule combler. Ce désir conçu dans toute son élévation ne se porte sur aucun objet partiel, il s'adresse à la fois à l'esprit et au corps, il est complet et embrasse, dans sa plénitude, toutes les faces de la personnalité humaine. Un amour purement physique est indigne de l'homme, doué d'intelligence, capable de sentiments plus élevés, appelé à moraliser toute sa vie par l'intervention de ses facultés supérieures de l'esprit, et à imprimer même à ses actes physiques ce caractère de dignité qui dénote chez lui la conscience de sa nature morale.

L'amour dans le mariage est ainsi l'affection fondamentale, synthétique et harmonique dans laquelle une personne s'unit tout entière à une autre; tous les autres sentiments ne sont que des rayons épars de cette affection intégrale dans laquelle une personnalité s'épanouit dans toutes ses qualités et ses facultés et aspire à une union toujours plus profonde et plus complète avec l'autre. Le véritable amour embrasse donc toutes les faces de la nature humaine, il en résume tous les aspects. L'amour s'unit intimement à la religion, à la morale; il se nourrit de tous les progrès accomplis par les facultés de l'esprit. Plus les personnes qui s'aiment sont richement développées dans toute leur personnalité, plus les points de contact sont nombreux et les liens durables.

Si tel est l'amour, fondement de l'union des sexes dans le genre humain, le mariage ne peut pas avoir d'autre but que d'être l'expression et la consécration sociale de cette affection. Le

mariage a donc pour but d'établir entre l'homme et la femme un échange continuel et complet de toutes les affections physiques et spirituelles; en d'autres termes, il a pour but d'établir une *communauté de la vie entière, morale et physique, de deux personnes de sexe différent* [1].

C'est à cette union intime que Dieu a attaché les conditions de la procréation humaine. L'enfant qui vient d'être confié à la garde des parents est une expression vivante de leur unité d'âme et de corps et un nouveau ciment d'amour. La naissance d'enfants introduit en même temps dans le mariage un nouvel élément de moralité. C'est dans les enfants que les époux transportent leur idéal et leurs espérances, et les soins dont ils entourent les enfants, l'attention toujours éveillée à leur développement, le désir de les rendre meilleurs qu'ils ne sont eux-mêmes, leur font contracter des habitudes plus morales, et en cherchant à paraître meilleurs aux yeux de leurs enfants, ils le deviennent en réalité. D'un autre côté, les efforts que font les parents pour toute l'éducation n'échappent point aux enfants et deviennent pour eux plus ou moins un stimulant pour répondre aux désirs et aux espérances que les parents ont formés. Le mariage bien compris dans cette nature est aussi une éducation mutuelle entre tous les membres de la famille.

Cependant le but du mariage ne consiste pas uniquement,

[1] Conformes à cette notion du mariage sont les deux heureuses définitions du droit romain, de *Modestin :* Nuptiæ sunt conjunctio maris et feminæ et consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio, et d'*Ulpien:* Nuptiæ sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam vitæ consuetudinem continens; § 1. J. de patria potest.; définition qui a perdu de sa simplicité par celle du droit canon : Consensus cohabitandi et individuam vitæ consuetudinem retinendi conjuges facit. Individuæ vero vitæ consuetudo est talem se in omnibus exhibere viro, qualis ipsa sibi est, et e converso. C. 3. C. XXVII, q. 2.

comme beaucoup d'auteurs ont prétendu, dans la procréation et l'éducation des enfants, parce que cette procréation ne peut être dans tous les cas qu'un but partiel, et qu'il est plus justement conçu comme un effet naturel que comme but de l'amour sexuel. Car si le but du mariage consistait dans ce fait, les lois ne pourraient pas permettre de contracter mariage à des personnes trop âgées pour avoir encore des enfants; mais l'usage a été ici plus d'accord avec la vraie notion du mariage que ces théories exclusives. On ne peut pas non plus définir le mariage, ainsi que quelques-uns l'ont fait, comme l'union de deux personnes de sexe différent pour la *moralisation* de l'instinct *naturel* du sexe et des rapports naturels établis par lui ; car dans cette notion, on place encore le but principal dans la satisfaction morale de l'instinct sexuel, qui n'est qu'un but partiel, tandis que le mariage est fondé sur la satisfaction morale de tous les besoins spirituels et physiques de la vie humaine.

Le mariage est donc, dans sa *nature* et dans son *but*, aussi multiple que la vie même de l'homme; il est le foyer intime dans lequel se reflète tout ce qui est humain et divin, un centre de vie et d'activité commune pour tous les buts de l'homme; chaque famille est une société qui doit cultiver dans son sein la religion, la morale, la science et l'instruction, l'art, l'industrie et le droit ou la justice; la société matrimoniale est donc d'une nature aussi variée que les buts qu'elle réunit dans son sein; elle est une institution de religion, de morale, etc.; elle est ainsi un résumé vivant de la grande société humaine.

Le mariage est un sanctuaire dans lequel sont cultivés, dans l'intimité la plus profonde, les rapports les plus élevés de l'homme avec Dieu, avec la nature, avec l'humanité. Aussi le mariage doit-il être une éducation mutuelle, une élévation de l'esprit et de l'âme vers les sources de toute vérité, de tout bien, de toute beauté; et plus l'amour s'élève, plus il se fortifie et plus

il épure aussi l'élément physique, essentiel et bon en lui-même, mais qui doit être tempéré, élevé et harmonisé avec toutes les autres faces de la nature humaine. Cependant pour que le mariage puisse accomplir ce but élevé, il faut que les moyens et les conditions donnés par toute la constitution spirituelle et physique des époux y répondent, qu'il n'y ait pas d'obstacles qui s'opposent à cette union intime des esprits, ou qui en dénaturent le caractère. Or, c'est dans le droit que le mariage doit trouver son appui pour conserver son caractère essentiel.

Le mariage n'est donc pas d'une nature purement juridique. Le droit, il est vrai, ne peut pas entrer dans l'exposition de cette nature diverse du mariage; toutefois il doit la faire respecter, et ne rien consacrer qui soit contraire aux caractères principaux de cette institution. Le mariage considéré sous le point de vue du droit, ou le *droit de mariage,* embrasse *l'ensemble des conditions nécessaires pour la formation, le maintien et l'accomplissement des buts de la société matrimoniale.*

Examinons ces conditions plus en détail.

§ II.

Du droit par rapport au mariage; des conditions positives et negatives pour la formation du mariage.

Les conditions pour la formation du mariage sont d'une nature physique et morale; il faut d'abord que les deux personnes aient atteint l'âge où elles soient assez développées sous le rapport physique pour réaliser, sans danger pour leur propre santé, l'un des buts du mariage, qui consiste dans la procréation des enfants; cet âge est fixé différemment par les lois d'après les divers climats qui exercent une grande influence sur le développement physique de l'homme. Il faut ensuite que les deux

personnes réunissent les conditions intellectuelles nécessaires à l'union. Lorsqu'elles sont arrivées à l'âge qui coïncide ordinairement avec la maturité du développement physique, où leur raison peut comprendre l'importance et le devoir de la société matrimoniale, elles sont appelées à déclarer leur volonté libre et réfléchie de s'unir d'une manière durable par le lien du mariage. Comme cette société se fonde sur l'amour, et que l'amour ne peut être senti que par les deux personnes elles-mêmes, c'est aussi à elles seules qu'il appartient de déclarer cette volonté. Cette déclaration de la volonté commune des deux personnes au sujet de l'union matrimoniale se revêt ainsi nécessairement de la forme de convention, et le mariage est fondé, quant à sa forme d'union, sur un *contrat*.

L'opinion que le mariage est le résultat d'un contrat, a trouvé des adversaires de plusieurs espèces ; les uns, dominés par des idées erronées en matière de religion, ont voulu voir dans le contrat civil un fait irréligieux, un rabaissement du mariage à une pure institution civile. Mais le contrat ne préjuge rien sur la nature intime du mariage, il consacre seulement un principe vital de toute association humaine, le principe de la liberté. La justice ne peut pas permettre qu'un membre de la société soit contraint par une autorité quelconque à s'associer avec un autre pour l'un ou l'autre but de la vie humaine, contrainte qui serait la plus immorale dans une association s'étendant sur toute la vie et toute la personnalité des hommes réunis. Le contrat est donc la solennité *préliminaire* pour la formation du mariage ; la justice laisse ensuite chacun libre d'y joindre des actes religieux, s'il le juge nécessaire ; mais à cet égard aucune contrainte, soit pour les faire accomplir, soit pour les empêcher, ne doit être instituée par la loi, parce que ces actes doivent être abandonnés à la conscience de chacun. Les attaques dirigées d'un point de vue religieux contre le contrat civil, ne proviennent

que d'une fausse théorie sur les rapports de l'État avec la religion et les Églises, théorie d'après laquelle on voudrait étendre la puissance d'une Église sur des institutions dans lesquelles l'État doit protéger la liberté de tous ses membres.

D'autres ont allégué contre le contrat civil de mariage la nature particulière de cette société, qui ne permet pas que les actes physiques et intellectuels auxquels les personnes s'obligent librement dans le contrat, soient, au besoin, exécutés par contrainte légale. En faisant cette objection, on confond, d'un côté des contrats qui portent sur des objets matériels avec des contrats de société dans lesquels un sociétaire s'oblige à des actes intellectuels [1], et d'un autre côté on ne distingue pas assez le contrat comme *forme d'union* d'avec toute la *nature* du mariage. C'est parce que le mariage est pour le fond de sa nature une institution éminemment morale, et subsistant par des devoirs moraux, que la contrainte ne peut avoir lieu pour aucun acte qui ne porte pas sur un objet purement matériel; l'amour et les devoirs qui peuvent en résulter ne se laissent pas forcer, et ce serait transformer le mariage en une institution profondément immorale que de faire intervenir la contrainte légale dans les actes maritaux.

Les objections contre le contrat ne sont donc pas fondées. Le contrat est la forme juridique et morale pour l'union du mariage, forme compatible avec toutes les opinions qu'on peut avoir sur le fond de cette institution.

Les conditions négatives ou les *empêchements* du mariage sont particulièrement celles qui dérivent de la nature de certaines personnes entre lesquelles le mariage n'est pas permis,

[1] Voy. page 4, où il a été démontré qu'il ne peut pas y avoir de contrainte pour ce genre d'actes, et que le sociétaire conserve toujours la liberté de quitter l'association, en remplissant d'ailleurs ses engagements matériels pour lesquels la contrainte peut être employée.

malgré les conditions générales qui les rendent aptes à cette union. Il faut compter parmi ces empêchements de droit naturel les relations entre parents et enfants et celles entre frères et sœurs. La morale et la physiologie sont d'accord pour prohiber les mariages entre ces personnes. Car en premier lieu les relations existantes entre elles produisent naturellement des affections morales toutes différentes de celles de l'amour. La relation entre parents et enfants établit un rapport de subordination morale d'où résultent le dévouement et le respect, tandis que l'amour veut essentiellement un rapport d'égalité; la relation entre frères et sœurs est une amitié, non pas de caractère, comme les amitiés ordinaires, mais une amitié fondée sur la communauté de descendance et nourrie par les soins égaux qu'ils ont reçus de la même main. En second lieu, la physiologie se déclare contre ces unions, parce que, d'un côté, le mariage entre parents et enfants ferait pour ainsi dire marcher la vie à reculons, rentrer dans la cause le premier effet destiné à devenir cause à son tour, et parce que, d'un autre côté, le mariage entre frères et sœurs est contraire à cette loi qui se manifeste dans tous les règnes de la nature, et d'après laquelle le fruit est d'autant plus vigoureux que les causes de production se trouvent dans des êtres qui, tout en appartenant au même genre, n'ont pas eux-mêmes une origine identique. Ces raisons morales et physiologiques doivent ainsi être consacrées par le droit et les lois.

Après avoir examiné les conditions affirmatives et négatives pour l'union du mariage, nous avons à considérer, également sous le point de vue du droit, les rapports établis entre les époux.

§ III.

Du droit par rapport au mariage; des conditions pour l'existence et le maintien de la communauté matrimoniale.

Pour que la société matrimoniale puisse exister et avoir tous ses résultats, il faut que les époux vivent conformément aux obligations morales qui résultent de la nature de leur union. Comme le mariage embrasse la personnalité entière, il faut que les époux se dévouent réciproquement l'un à l'autre de toute leur personne; qu'ils se donnent tout entiers, et qu'aucun d'eux ne fasse participer à son affection d'amour des personnes autres que l'époux. Il s'ensuit que la *monogamie* pure est seule un mariage rationnel et moral. Car le mariage étant établi sur l'union des individualités, sur l'échange de toutes les affections personnelles, exige nécessairement une égalité dans la position réciproque des époux. L'inégalité qu'entraînerait le partage de l'amour, soit du côté du mari, soit de celui de la femme, entre plusieurs personnes, détruirait cette intimité et cette confiance naissant de ce que deux personnes savent qu'elles se possèdent dans la totalité de leurs affections. La polygamie est donc contraire aux conditions essentielles du mariage, et les lois doivent la prohiber [1]. Il en est de même d'une autre espèce de polygamie, non pas permanente, mais transitoire, se produisant sous plusieurs formes, mais qui rentrent toutes sous la catégorie d'adultère [2].

[1] La raison physiologique, tirée du nombre à peu près égal des individus appartenant au genre masculin et féminin, n'a qu'une portée subordonnée. Mais l'histoire sociale fait connaître les effets pernicieux pour la moralité et la civilisation des peuples, qui, par la polygamie, ont établi une oppression injuste du sexe féminin.

[2] L'adultère existe, dit avec raison M. Bautain (*Philosophie morale,*

Des actes de cette nature, qu'ils soient commis par le mari ou par la femme, ont aux yeux de la morale la même gravité, et devraient entraîner en droit les mêmes résultats, parce qu'ils blessent une des conditions essentielles de coexistence matrimoniale qui consiste dans l'attachement égal et complet d'une personne à une autre. Les lois seront contraires à la morale et à la justice tant qu'elles ne rendront pas la position des deux sexes égale par rapport aux conséquences que ces actes peuvent entraîner. L'objection qu'on fait ordinairement contre cette égalité se base sur une prétendue différence matérielle que les actes d'infidélité auraient dans leurs résultats selon qu'ils sont commis par l'époux ou par l'épouse ; mais quand même il y aurait cette différence, ce qu'on peut contester, les raisons morales qui dans cette question doivent prévaloir, imprimeront à ces actes le même caractère. Les deux époux peuvent donc exiger au même degré la *fidélité* comme une condition essentielle de la communauté matrimoniale.

Les obligations positives qui existent réciproquement entre les époux, sont généralement toutes de telle nature qu'on ne peut justifier aucun emploi de contrainte pour les faire exécuter. Il en est ainsi des *devoirs conjugaux* proprement dits, qui ne peuvent être que des manifestations libres de l'amour et qu'une contrainte changerait dans des actes indignes de la nature morale de l'homme. Il n'y a pas de *droit de cohabitation* dans le vrai sens du mot, parce que ces actes ne sont régis que par la liberté morale. De plus, la raison doit aussi intervenir dans les actes de l'amour conjugal, pour qu'ils ne soient pas accomplis au préjudice de la santé des époux ou avec danger pour la vie d'un

tome II, page 529), dès que l'un des époux porte ailleurs l'affection, les soins et l'attachement qu'il doit à l'autre. Il y a adultère moral comme il y a adultère physique.

enfant à naître, et qui, dans le sein même de la mère, possède un droit de vie que les législations civilisées ont reconnu.

Quant à la *direction* des affaires de la société matrimoniale, ou quant au *pouvoir* familial, la position de la femme est égale à celle de l'homme, quoique les fonctions soient différentes. On ne peut pas admettre que la femme soit moralement et juridiquement inégale à l'homme et qu'elle soit soumise à ce qu'on a appelé la *puissance maritale*. On a voulu justifier ce pouvoir du mari par une prétendue infériorité intellectuelle de la femme, et quelques physiologistes ont même voulu prouver anatomiquement que la femme était inférieure à l'homme, étant en quelque sorte l'homme arrêté dans son développement physique. Mais la psychologie et une physiologie plus approfondie se réunissent pour démontrer la fausseté de cette doctrine. L'homme et la femme ont absolument les mêmes facultés fondamentales de l'intelligence; toutefois, il y a entre eux une notable différence quant au *mode* de manifestation de ces facultés, différence d'où résultent aussi pour chacun d'eux des fonctions différentes dans le mariage.

Il est dans la nature de l'homme de porter ses pensées, ses sentiments, plus vers l'extérieur, sur les rapports qui l'unissent avec le monde, tandis que la femme concentre plus ses affections dans l'intimité de la vie; chez l'homme il y a plus d'esprit général, une faculté de conception plus étendue; chez la femme prédomine le sentiment, la faculté de saisir les rapports particuliers, personnels; et si l'homme, à cause de sa faculté d'intelligence plus étendue, est plus savant, la femme, par son sentiment, est essentiellement artiste. Il s'ensuit de cette différence que le mari, comprenant mieux le monde extérieur, représente la famille dans ses *relations au dehors*, et qu'à la femme est dévolue particulièrement la gestion des affaires *domestiques*. Toutefois il ne faut pas vouloir réduire à ce cercle étroit la

vie et le développement de la femme. Douée, quant au fond, de la même nature que l'homme et des mêmes facultés fondamentales, elle peut s'intéresser et participer à tout ce qui est humain et social; la manière cependant dont elle y prend part est différente, déterminée par la nature féminine qui tend vers l'individualisation et vers l'intimité, tandis que l'homme est porté vers la généralisation et le monde extérieur. La femme ne doit donc pas être considérée comme incapable de contracter dans la vie sociale des engagements sur des objets qu'elle peut aussi bien apprécier et souvent mieux que le mari [1].

D'un autre côté, le principe de l'égalité de l'homme et de la femme, conçu de manière que toutes les fonctions privées et sociales devraient être également partagées entre eux, repose sur une confusion complète de la nature des deux sexes, et ne

[1] Voir des observations de M. Mittermaier sur l'injuste sévérité du Code civil (art. 215-226), qui déclare que *la femme ne peut pas ester en jugement sans l'autorisation du mari*, qu'elle ne peut pas donner, aliéner, hypothéquer, acquérir à titre gratuit ou onéreux, sans le concours du mari dans l'acte, ou son consentement par écrit. Plusieurs législations modernes n'ont pas adopté toutes ces dispositions. M. Mittermaier fait observer, avec raison, que l'éducation des filles est aujourd'hui beaucoup plus soignée qu'autrefois et leur procure les moyens de former leur intelligence. Les femmes, continue-t-il, prennent une si grande part aux affaires, qu'elles parviennent à les connaître aussi bien que les hommes. Dans la classe agricole et parmi les ouvriers, c'est sur les femmes que pour la plupart du temps retombe la charge de vaquer aux affaires. L'expérience prouve qu'elles possèdent l'esprit et l'intelligence nécessaires pour bien apprécier les différents rapports qui résultent de la vie sociale. La douceur des mœurs et une société entièrement métamorphosée ne tolèrent plus la rudesse et la tyrannie des hommes; la protection que la femme rencontre dans l'opinion publique et dans les mœurs lui donne le courage nécessaire pour s'opposer aux prétentions exagérées des maris. (*Revue de législation*, Paris, tome IX, page 92.)

saurait jamais trouver de l'application dans la vie sociale [1].

Mais la nature du mariage n'admet pas de puissance maritale ; la famille a deux chefs, l'un qui la représente à l'extérieur, l'autre qui dirige la vie intérieure. Là où les deux sphères se touchent, tout doit se faire d'un commun accord, qui s'opère toujours et sans difficulté quand il s'agit d'intérêts communs et que les personnes se sont dévouées l'une à l'autre,

Quant aux biens matériels, l'intimité et la communauté de toute la vie exige la communauté des biens qui doit être posée comme règle. Toutefois, les personnes contractantes restent libres de statuer autrement sur ces objets; il importe seulement que les fruits, les produits et tout ce qui est acquis pendant le mariage, soit considéré comme propriété commune.

Le contrat de mariage ne doit renfermer aucune stipulation par laquelle l'un des époux se réserverait une liberté contraire à la nature du mariage ou la non-prestation d'une des conditions essentielles de l'association.

§ IV.

De la dissolubilité du mariage, ou du divorce [2].

Le mariage est conclu par l'homme et la femme avec l'inten-

[1] C'est Hippel, l'ami de Kant, qui, dans les temps modernes, a le premier soutenu l'égale aptitude de la femme à toutes les fonctions humaines, dans ses deux livres : *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, 1792 (sur l'Amélioration civile des Femmes), et *Fragmente über weibliche Bildung*, 1801 (Fragments sur l'Éducation féminine). Ces deux ouvrages renferment un très-éloquent et spirituel plaidoyer en faveur de cette égalité. La même thèse a été soutenue par Hugo, *Naturrecht* (Droit naturel), 1798 et 1820. La vraie théorie qui fait la part de l'égalité et de l'inégalité, a été développée par Krause : *Urbild der Menschheit*, 1808 (Idéal de l'Humanité) ; *Tagblatt des Menschheitlebens*, 1811.

[2] Voir pour toute cette matière l'exposé de motifs du conseiller d'État

tion naturelle de s'unir pour le cours de leur vie entière, car l'amour, qu'il faut supposer existant entre eux, ne supporte pas la pensée que ce lien puisse jamais se rompre. Le contrat de mariage ne peut donc contenir aucune détermination du temps où l'association se dissoudrait d'elle-même. Mais il s'agit de savoir s'il ne peut pas survenir des faits qui seraient des raisons de dissolution du mariage conclu. Or de tels faits existent et justifient le divorce d'après la morale et le droit.

On n'aurait jamais mis en doute le droit et la moralité du divorce, si les esprits ne s'étaient pas laissé dominer par des opipions erronées et tout à fait opposées à la nature morale de l'association matrimoniale. Cette société se fonde sur la fusion libre de deux personnalités humaines produite par l'affection d'amour réciproque. Mais de même que cet amour n'est pas uniquement produit par la raison et la volonté, il ne se laisse pas non plus maintenir par la seule action de ses facultés. Pour qu'il soit durable, il faut le concours de plusieurs autres conditions très-essentielles. D'abord le mariage a été conclu par les deux personnes dans la conviction qu'il y aurait entre toute leur manière d'être, entre leurs caractères et leurs dispositions, des points de contact ou d'affinité suffisants pour établir entre eux un lien durable. Mais les époux ont pu se tromper sur ce point essentiel; et une telle erreur sur ce qui forme l'*essence* et la véritable substance du mariage est une cause suffisante pour en provoquer la dissolution. Comme les mariés sont seuls juges de ces incompatibilités, le divorce doit être admis par *consentement mutuel* [1], qui est la cause la plus générale et qui garantit le

Treilhard sur le divorce; le rapport fait au tribunat par le tribun Savoie-Rollin; l'opinion contraire bien développée du tribun Carion-Nisas et le second discours de Treilhard.

[1] Savoie-Rollin, dans son rapport au tribunat, après avoir justifié la disposition du code qui admet le divorce pour *adultère*, pour *excès* et *sévices*,

mieux la liberté morale des époux. Le droit ou la justice ne peut mettre d'autre entrave à la dissolution qu'une condition de temps plus ou moins long, pour faire réfléchir mûrement les

pour *injures graves*, qui « sont au moral ce que les premiers sont au physique, » pour *condamnation à une peine infamante*, dit, en exposant la quatrième cause du divorce fondée sur le consentement mutuel : « Elle est la plus importante du projet de loi ; il ne faut pas même se le dissimuler, toute la loi du divorce est là. Le recours aux causes déterminées ne sera jamais fréquent dans nos mœurs ; elles ne sont pas bonnes, mais elles sont polies ; on redoute très-peu les vices, mais on craint le ridicule à l'égal de la mort ; ainsi la mauvaise honte, qui est la vertu des mœurs dépravées, empêchera toujours d'odieuses accusations ; mais elle recherchera avec ardeur un moyen qui cache tous les maux et les guérisse sans publicité. Cette question mérite donc un sérieux examen.

« Dans le système du consentement mutuel, on a avoué d'abord qu'un contrat perpétuel par sa destination devait être à l'abri des dégoûts que de vains caprices enfantent, et qu'il fallait lui donner une force capable de résister aux orages fugitifs des passions ; mais on a distingué ces fièvres accidentelles de l'imagination de ces antipathies sombres et profondes qui, nées d'une foule d'impressions successives, se sont lentement amassées autour du cœur dans le cours d'une union mal assortie ; alors on a examiné l'indissolubilité du contrat ; on n'a pas pu penser qu'elle fût assez absolue pour se transformer en un joug insecouable. On a trouvé naturel que le même consentement qui avait tissu le lien, pût le défaire, consentement qui garantissait qu'aucune partie n'était lésée, puisqu'elle avait la puissance du refus. On s'est dit que si les bons mariages remplissaient la vie de bonheur, les mauvais étaient tout à la fois funestes aux époux obligés de les supporter, aux enfants qui en partageaient l'influence, à la société qui en redoutait l'exemple : aucun motif humain ne pouvait donc arrêter la loi civile qu'invoquaient conjointement des époux lassés de leurs fers. Les législateurs n'auraient pas compris l'étendue de leurs devoirs, si leurs lois ne savaient que contraindre et punir : entre ces deux points extrêmes, qu'ils sachent en placer de plus douces, qui prêtent un appui au malheur, ouvrent des ressources à la faiblesse et des asiles au repentir ! Et quand même l'antipathie des époux serait due à des torts très-graves, ne faut-il pas encore les secou-

impétrants sur la gravité d'une telle rupture. Ce temps doit être proportionné à l'état des personnes et des circonstances, et la justice de ce principe rend nécessaire l'existence d'une autorité qui juge, non d'après des formes générales et invariables, mais d'après les circonstances du cas spécial. Or, une autorité composée des plus proches parents réunis en conseil de famille devrait être appelée la première à intervenir comme autorité de conciliation et de séparation des mariés. Ce n'est que dans le cas que l'une ou l'autre partie ne voudrait pas se soumettre à sa décision que l'affaire devrait être portée devant la justice publique et extérieure.

Des raisons *particulières* pour la dissolution du mariage sont données soit par les faits d'infidélité ou d'adultère, n'importe

rir, si ces torts, ensevelis dans l'intérieur de la vie domestique, sont dénués de témoignages étrangers? Quel sort réserveriez-vous donc à cette victime que vous voyez se débattre dans un lien douloureux qu'elle ne peut ni briser ni souffrir? Songez que la main qui la frappe devait la protéger, que la bouche qui l'injurie lui devait des accents d'amour! Songez que de ce contrat qui l'unit encore à son bourreau, toutes les conditions ont été violées par lui et ne subsistent maintenant que contre elle. Une situation si violente et des maux si cruels appellent, malgré vous, le remède des lois. »

Portalis et Tronchet avaient été contraires au divorce par consentement mutuel; Napoléon l'avait fortement soutenu. « Deux individus, dit-il, qui se marient ont bien la volonté de cœur de s'unir pour la vie. Le mariage est bien indissoluble dans leur intention, parce qu'il est impossible alors que les causes de dissolution soient prévues. C'est donc dans ce sens que le mariage est indissoluble... Que ceux qui ne voient pas cette perpétuité dans l'intention, mais dans l'indissolubilité du mariage, me citent une religion sous l'empire de laquelle on n'ait pas cassé des mariages de princes ou de grands seigneurs, un siècle où cela ne soit pas arrivé... Il n'y a pas de mariage en cas d'impuissance. Le contrat est violé quand il y a adultère. Ce sont deux cas de divorce convenus... Les crimes sont des causes déterminées de divorce. Quand il n'y a pas de crime, c'est le consentement mutuel. Je crois ce système le meilleur. » Voir *Mémoires sur le consulat* de Thibaudeau, p. 443.

de quel côté ils viennent, soit par des actes qui attaquent la personnalité physique ou morale, tels que des sévices corporels, des injures, des atteintes morales et des actes qui entraînent une peine publique infamante.

Dans tous les cas où une incompatibilité intellectuelle et morale se laisse constater entre les deux individualités, la volonté mûrement réfléchie d'un seul des époux doit suffire pour dissoudre le mariage. Car la continuation de la société ne ferait pas seulement violence aux affections d'une personne, mais conduirait à des actes d'une véritable immoralité. Le mariage comporte ce qu'on appelle la cohabitation; mais quand elle se fait contrairement aux affections personnelles et même avec répugnance intérieure, elle dégénère en un acte brutal, flétri avec raison du nom de prostitution. Le respect des vrais sentiments humains exige que les lois ne se fassent pas complices d'une telle immoralité par une trop grande sévérité dans les conditions de dissolution du mariage. Quand les âmes se sont séparées, il faut que les corps le soient également. Par conséquent, lorsque la conscience et un examen bien réfléchi ou que des actes évidents ont témoigné de la profonde désunion des cœurs, il faut que le divorce puisse avoir lieu. Maintenir plus longtemps l'union, ce serait soumettre les âmes à un supplice qu'aucun pouvoir n'a le droit de leur faire endurer; ce serait ou les jeter dans l'indifférence, déprimer tout élan, tarir les sources les plus intimes de la vie qui ne se maintient que par une expansion et une attraction réciproque, ou ouvrir aux cœurs moins résignés les voies d'une perdition dont on ne peut pas prévoir le terme. Sans doute, dans une union aussi intime, chacun des époux doit être prêt à des actes de condescendance et à des sacrifices. Mais il ne faut pas sacrifier le bien au mal, la vertu au vice. Le mariage est sacré, non pas par sa forme, mais par son fond, par tous les éléments divins et humains qui s'y réunissent. Il ne

faut donc pas subordonner le fond à la forme, le but au moyen. Quand le but du mariage, la communion intime des cœurs, ne peut pas être rempli, il faut rompre la forme, rendre la liberté aux âmes et la faculté de se joindre à d'autres avec lesquelles elles puissent vivre d'une vie conforme à la volonté de Dieu et à la nature de l'humanité.

Ces principes résultent de la nature morale de cette institution; ils sont sans contestation applicables à l'état où les époux n'ont pas encore ou n'ont plus d'enfants. Mais il s'agit de savoir si l'existence d'enfants n'est pas de nature à modifier les principes précédemment exposés. Les enfants sont un *effet* du mariage, dont les époux portent la responsabilité morale et juridique, et qui leur impose des devoirs auxquels ils ne peuvent se soustraire sous aucun prétexte de liberté. Ces devoirs se résument dans celui de leur donner l'éducation physique, intellectuelle et morale. Or, l'éducation morale souffrira nécessairement par la séparation des époux, parce qu'elle empêche que les enfants soient élevés dans cet accord et cet amour commun qui est la première nourriture morale de leurs cœurs. Mais cette éducation se ferait encore plus difficilement dans une famille où les époux ne sont pas d'accord entre eux, où la désunion les porte même à des paroles et à des actes qui fourniraient aux enfants un mauvais exemple. Dans de tels cas, la séparation, bien qu'elle soit toujours un malheur, est à désirer pour le bien de tous. D'ailleurs le lien et les sentiments nouveaux que la nature éveille chez les époux, et les devoirs que la morale leur fait connaître par la naissance d'enfants, sont les plus forts motifs pour engager les parents à rester unis et à ne procéder à une séparation qu'à la dernière extrémité.

Les époux séparés restent moralement et juridiquement libres de contracter mariage avec d'autres personnes qui paraissent mieux réunir pour eux les conditions de la société matrimoniale.

Comme le divorce n'est qu'une nécessité sociale qui résulte soit de l'erreur sur la personnalité, soit des vices d'un époux, il deviendra un fait moins fréquent à mesure que l'homme et l'humanité avanceront dans leur développement intellectuel et moral; et loin d'admettre que les unions de deux personnes pour toute la vie soient contraires à la nature de l'homme et deviendront moins nombreuses dans l'avenir, il faut plutôt soutenir que le développement plus étendu de la femme aussi bien que de l'homme dans toutes leurs facultés, établira entre deux individualités plus richement développées, plus de points de contact, d'où naîtra une communauté plus intime et plus durable. Une union pour toute la vie est donc le véritable idéal vers lequel doit tendre le perfectionnement social; mais cette union ne peut pas être imposée par les lois, elle doit être le produit de la liberté et de la moralité propre des hommes [1].

[1] L'histoire de la question du divorce est réservée aux leçons.

CHAPITRE II.

DES DROITS ET OBLIGATIONS RÉCIPROQUES ENTRE PARENTS ET ENFANTS.

Les rapports entre parents et enfants ne sont pas seulement de nature physique, mais se revêtent essentiellement d'un caractère moral et juridique. Le rapport de droit qui existe entre eux et dont nous avons à nous occuper ici, est *réciproque*. Les parents et les enfants ont les uns et les autres à faire valoir des droits et à remplir des obligations. La raison de ce rapport de droit ne réside pas, comme une philosophie matérialiste l'a imaginé, dans un droit de propriété que les parents acquièrent sur les enfants, comme sur leur œuvre; elle ne se trouve pas non plus, comme d'autres l'ont supposé, dans une convention tacite entre parents et enfants, mais elle résulte de l'unité supérieure de vie fondée par la nature, ou de la personnalité collective qui comprend une relation temporaire de supériorité et d'infériorité entre des membres tous égaux par l'essence éternelle de l'humanité. Par conséquent l'enfant qui a les premières conditions de développement à réclamer de la part des personnes qui lui ont donné naissance, peut faire valoir des droits qui se fondent sur son titre d'être humain en général, et en particulier sur les rapports que la nature a établis entre lui et ses parents. Ces droits naissent, comme tous les droits primitifs, de la nature même de l'être humain.

Les droits des enfants et les obligations correspondantes des parents se résument dans le droit et l'obligation de l'*éducation;* il y a sans doute entre eux d'autres rapports, affectifs et moraux ; le droit cependant n'a qu'à constater l'ensemble des conditions nécessaires pour l'éducation physique et intellectuelle des enfants. Ces conditions sont en premier lieu à fournir par les parents ; mais pour que l'éducation puisse se faire, ils ont droit de la part des enfants à l'*obéissance* et au *respect.*

L'éducation est l'œuvre commune des deux époux; dans la première enfance, c'est cependant la mère qui est chargée particulièrement du soin d'élever l'enfant sous le rapport physique et intellectuel ; car ce sont les femmes qui, jusqu'à un certain âge, savent mieux diriger l'esprit de l'enfant que les hommes ; ce n'est que lorsque la réflexion et la raison commencent à se développer avec plus d'énergie que les enfants du genre masculin doivent être confiés aux hommes.

Le *pouvoir* qui résulte, pour les parents, du droit et de l'obligation de donner l'éducation, est partagé également par les deux époux ; mais il est exercé dans la première enfance plutôt par la femme que par le mari. Il n'existe pas de *puissance* purement paternelle; la puissance est celle du père et de la mère, et elle se fonde, non sur le fait purement physique de la génération comme les anciens auteurs l'ont cru, mais sur la fonction de l'éducation.

Le pouvoir de droit du père et de la mère s'éteint lorsque les enfants sont arrivés à l'âge où ils peuvent se guider par leur propre réflexion dans les principales circonstances de la vie. Alors les relations qui continuent à subsister sont avant tout d'un caractère libre et moral, que le droit ne doit pas changer par les lois dans un caractère de droit. Les enfants doivent toujours à leurs parents la déférence et le respect, mais les lois ne doivent pas en déduire pour les parents un pouvoir qui pourrait

encore s'exercer arbitrairement sur des enfants arrivés à l'âge de la raison [1].

La société en général et particulièrement l'État ont à veiller à ce que les parents donnent cette éducation à leurs enfants. L'État ne peut pas leur prescrire d'adopter pour leurs enfants une telle méthode ou un tel genre d'instruction de préférence à un autre; il peut seulement exiger de droit qu'il leur soit donné une instruction quelconque. L'instruction doit donc être obligatoire, et c'est un des premiers devoirs de l'État de veiller à l'exécution de cette obligation [2].

[1] M. Mittermaier dit, dans la *Revue de législation et de jurisprudence*, t. VIII, p. 418 : « On ne saurait pas approuver la disposition de l'art. 151 du Code civil, lequel exige de la part des enfants majeurs jusqu'à l'âge de trente ans révolus un *soi-disant acte respectueux* qu'on pourrait plutôt qualifier d'*acte irrespectueux*, puisqu'il s'accomplit par l'intermédiaire d'un huissier, et que le fils envoie un exploit à son père comme un créancier à son débiteur. Il y a bien plus de dignité dans la disposition du Code hollandais qui, dans un pareil cas, fait intervenir le ministère du juge. »

Le législateur doit songer aussi à garantir les enfants contre l'opiniâtreté, le caprice ou les préjugés de leurs parents ; il faut qu'il prescrive qu'en cas de refus injuste, le défaut de consentement des ascendants pourra être suppléé par l'autorité judiciaire. C'est ce qui se pratique selon le droit allemand. Il est, à la vérité, difficile de préciser quels sont les motifs de refus de consentement qui doivent être respectés.

La nouvelle loi polonaise sur le mariage (du 16 mars 1836) range aussi parmi les justes motifs de refus une différence trop saillante dans la culture intellectuelle des époux. — La loi de Gotha déclare valables les motifs qui peuvent inspirer la crainte raisonnable et vraisemblable d'une union malheureuse, comme par exemple le défaut de moyens d'entretien, une condamnation à une peine infamante, des habitudes de prodigalité, d'ivrognerie ou de débauche, des maladies graves, telles que la phthisie, ou bien une trop grande inégalité de conditions dans les futurs époux. — La loi d'Altenbourg y ajoute encore une trop grande inégalité d'âge.

[2] Il est vraiment étrange que des États modernes civilisés, par un faux

Quelques auteurs célèbres du temps moderne [1] ont proposé une éducation nationale commune et générale, entreprise par l'État lui-même, et par laquelle l'État s'emparerait entièrement des enfants, en les enlevant, à un âge fixé, du sein de la famille pour les placer dans de vastes établissements sous une constante direction. On a opposé à cette théorie le droit qu'auraient les parents de soigner eux-mêmes l'éducation des enfants et de les conserver dans le sein de la famille pour ne pas laisser éteindre en eux les affections qui les unissent à elle. Ces objections seraient fondées s'il était vrai que les sentiments de famille disparaîtraient dans une telle organisation de l'éducation, ce qu'on peut difficilement admettre quand on juge la théorie d'après ce qui se pratique déjà aujourd'hui. Car beaucoup d'enfants à un certain âge sont envoyés dans des institutions d'éducation, où ils restent souvent fort longtemps, et où il ne leur est permis de voir leurs parents qu'à de certains intervalles. Mais l'objection principale qu'il faut faire à cette théorie, c'est que l'État est incompétent et incapable d'organiser lui-même une telle éducation. Le but de l'État est celui du droit; l'État doit donc seulement veiller à ce qu'une éducation soit donnée à tous les enfants, et il doit pour ce but fournir les conditions, les moyens extérieurs, mais sans se charger lui-même de l'accomplir. Une

respect de la liberté individuelle, c'est-à-dire de l'arbitraire des parents, n'ont pas encore sanctionné ce principe fondamental de toute société humaine. En Belgique, M. Ducpétiaux, dans plusieurs de ses publications, a poursuivi ce faux système dans tous ses retranchements; vaincu depuis longtemps dans la théorie, il succombera à la fin, il faut l'espérer, devant le bon sens pratique.

[1] Notamment Fichte dans ses *Discours à la nation allemande* (Reden an die, etc.), 1808, et dans d'autres ouvrages. Les mêmes idées avaient déjà été exprimées, quoique d'une manière moins précise, par beaucoup de membres des assemblées législatives de la révolution française.

éducation générale commune est sans doute un but social, mais qui ne pourra être réalisé que lorsque les sociétés particulières de science et d'enseignement se seront réunies dans une association générale d'où elles peuvent recevoir l'impulsion et la direction commune, et lorsque la science et l'art de l'éducation seront d'accord sur les méthodes qui doivent être adoptées dans les différentes branches de l'instruction. C'est aussi en favorisant la création des sociétés d'instruction que l'État contribuera pour une grande part à l'éducation nationale [1].

Dans tous les cas, on ne peut pas reconnaître aux parents un pouvoir arbitraire sur l'éducation et l'instruction qui sont à donner aux enfants. Dans l'enfance des sociétés, où les diverses fonctions pour lesquelles se forment successivement des autorités spéciales, sont encore plus ou moins concentrées dans le sein de la famille, l'éducation est nécessairement une mission importante des parents. Mais lorsque, par le progrès social, par la distinction des organes et des fonctions qui sont contenus dans le corps social, des autorités de science et d'éducation se sont constituées dans la société, le droit primitif des parents leur est naturellement conféré, et les parents ne conservent que la faculté du choix, aussi longtemps qu'il peut encore y avoir divergence dans les opinions et dans les matières auxquelles se rapporte l'éducation. Les enfants n'appartiennent pas aux parents, ils leur sont confiés par Dieu et par l'humanité à charge de profiter de tous les éléments de bien et de progrès offerts par la société humaine qui se développe sous la direction de la Providence.

La *tutelle* [2] a le même fondement et est régie par les mêmes principes que le pouvoir qu'exercent les parents sur les enfants;

[1] Voir, sur l'organisation de l'instruction publique, le *Cours de science sociale,* qui traitera aussi des rapports de l'État avec l'enseignement.

[2] Voir la déduction du droit général de tutelle, page 124.

elle a son origine dans la nécessité de compléter l'éducation des enfants qui ont perdu leur père ou leur mère ou tous les deux, et qui ne sont pas encore parvenus au développement complet de leur raison. La tutelle appartient nécessairement aux plus proches parents; mais les pères et mères peuvent aussi choisir les personnes qu'ils regardent comme les plus capables de remplir vis-à-vis de leurs enfants les fonctions de tuteur. En même temps la société est investie de la *tutelle suprême* qui doit veiller à ce que les tuteurs particuliers s'acquittent bien de leurs fonctions. C'est au droit positif de régler en détail la manière dont la tutelle en général doit être conférée et exercée.

HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DES NOTIONS DU DROIT ET DE LA JUSTICE.

A toutes les époques de l'histoire il y a eu des esprits supérieurs qui, s'élevant au-dessus des données de l'expérience et de l'organisation plus ou moins imparfaite de la société, ont cherché à découvrir des principes plus larges, plus conformes à la nature rationnelle de l'homme. L'idée de la justice, si importante pour tous les rapports sociaux, devait devenir de bonne heure un objet des recherches philosophiques. Cependant l'intelligence ne pouvait s'élever que lentement et successivement à une notion exacte sur le droit comme principe régulateur des rapports sociaux entre les hommes. Cette idée existe primitivement dans l'esprit de tous les hommes, mais il faut une longue culture et des recherches soutenues avant qu'elle se manifeste clairement à la conscience, et soit formulée nettement dans le langage. Les recherches méthodiques sur l'idée du droit n'ont

commencé qu'à l'époque où l'on s'aperçut dans la philosophie que toutes les choses peuvent être ramenées à des principes simples et premiers, et que, de même qu'il y a pour l'ordre physique des principes premiers et des lois générales, il existe aussi, pour l'ordre moral et social, des principes et des lois qui, loin d'être une création arbitraire de la volonté, résultent de la nature humaine, et sont les règles justes et salutaires auxquelles l'homme doit conformer toutes ses actions. C'est donc en s'élevant au-dessus des faits de l'expérience, aux principes généraux, que l'esprit humain pouvait établir une distinction entre les lois positives et variables de la société, et les principes constants, éternels de la nature humaine conçus par la raison, et essayer de réformer les lois positives et toute la vie sociale d'après le principe de justice établi par la raison.

Le développement des principes philosophiques du droit se divise donc dans les mêmes époques principales que l'histoire de la philosophie. L'antiquité, la philosophie chrétienne des Pères de l'Église et du moyen âge, et enfin la philosophie moderne des trois derniers siècles, forment ainsi pour la philosophie du droit les trois grandes époques historiques.

§ I.

Philosophie du droit de l'antiquité.

L'*Orient* nous représente l'enfance de l'humanité, âge où toutes les facultés de l'esprit, toutes les institutions sociales, l'intuition et la raison, la science et la foi, la religion et l'État, sont encore plus ou moins confondues entre elles et ne permettent pas à l'individu de se concevoir dans l'organisme social comme un membre distinct doué de droits particuliers. L'unité ne s'est pas encore développée dans sa variété intérieure ; l'unité

de toute existence, de Dieu et du monde, l'unité de l'homme et de la société, domine, en conception panthéistique, sous des formes diverses, toute la philosophie à la fois religieuse, morale et politique de l'Orient. L'homme qui se sent ainsi sous l'influence fatale des puissances divine, physique et sociale, ne peut acquérir la conscience de sa spontanéité, de sa liberté et des droits qui en sont inséparables. L'univers comme le monde social est pour lui un engrenage de puissances superposées les unes aux autres; et cette hiérarchie trouve dans l'Inde sa consécration sociale dans les castes qui correspondent à un principe hiérarchique dans l'être même de Dieu [1]. Le Code de Manou est une législation à la fois religieuse et politique; il règle les plus minutieux détails de la vie sociale et arrête ainsi tout essor de spontanéité et de liberté. Mais cette législation, malgré sa haute antiquité, paraît cependant appartenir à l'époque où la caste prêtre entreprit de consacrer par des lois la domination morale et politique qu'elle avait acquise par le fait. Plusieurs traces semblent attester que le régime des castes n'a pas été l'institution primitive, et qu'il doit son origine soit à des guerres intestines, soit à un besoin de séparation des fonctions sociales, exploité dans un intérêt de domination par la puissance intellectuelle et physique. Il se peut aussi que ces deux faits réunis lui aient donné naissance.

La vie sociale dans l'Orient est en général réglée sur la *famille,* la société primitive du genre humain; la forme patriarcale est, dans des nuances diverses, la forme de l'État.

Dans la *Grèce,* que ses colonies rattachent à l'Orient, l'élément politique commence à se dégager de l'élément religieux, qui

[1] Le brahmane ou le prêtre, représentant la sagesse, est sorti de la bouche de Dieu (Brahma); le kchatriya ou le guerrier, de son bras; le vaisya ou le laboureur, de sa cuisse; enfin le soudra ou l'esclave, de ses pieds.

avait tout absorbé en Orient; l'homme acquiert à un plus haut dégré la conscience de sa spontanéité et de sa liberté ; toutefois cette liberté n'est pas comprise comme une émanation de la personnalité humaine, mais comme ayant sa source dans l'organisation de l'État. L'homme est libre, et il a des droits, non pas par lui-même, mais par l'État. La cité est la puissance souveraine qui dispose de la personne et de l'avoir de tous ses membres. L'homme est absorbé par l'État, comme il était absorbé dans l'Orient par les puissances supérieures de la religion et de la nature. Le pouvoir exercé par l'homme s'est ainsi rétréci en Grèce, et ouvre plus d'issues à l'activité de son esprit; toutefois il ne cesse pas de faire sentir toute son influence dans tous les domaines de la vie sociale.

Le principe du pouvoir politique fut réalisé de la manière la plus dure à *Sparte* sous la législation de Lycurgue. La communauté ou plutôt l'égalité immobile des biens, la défense de tester, l'inspection des nouveau-nés, les phidities, les règlements sur les célibataires, sur les ilotes, etc., en sont les faits les plus expressifs.

Athènes, qui devient le foyer de la civilisation grecque, ouvre successivement un champ plus étendu et plus riche à la liberté humaine. La législation sévère de Dracon, probablement un recueil des lois du temps primitif, est remplacée par les lois de Solon, qui garantissent au peuple une plus grande portion de liberté; cette liberté est ensuite plus étendue par Clisthène. L'époque de Périclès nous présente la maturité de l'esprit grec se développant dans la richesse de ses facultés, cultivant les sciences et les arts, l'industrie et le commerce aussi bien que l'agriculture; l'esprit est ouvert à tout ce qui est vrai, beau, humain, et Athènes s'ouvre aux nations étrangères, à leurs mœurs et coutumes. L'imagination, tempérée cependant par la réflexion et la raison, donne au peuple d'Athènes ce caractère

variable, qui le distingue essentiellement de l'immobilité orientale et de la roideur spartanique. La vie sociale devient plus riche en formes et en institutions, et l'État, au lieu de tout dominer par les formes politiques, devient plutôt le cadre dans lequel se développent la science et les beaux-arts.

Les philosophes principaux qui en Grèce ont institué des recherches sur le principe de la justice et de l'organisation correspondante de l'État sont *Pythagore, Platon, Aristote* et les *stoïciens*.

C'est la philosophie de *Pythagore* qui, en s'élevant au-dessus des choses sensibles à des principes universels, ouvre les recherches sur le principe de la justice. La justice consiste, selon ce philosophe, dans le traitement égal de tous les hommes en bien ou en mal, selon qu'ils l'ont mérité. Pythagore a ainsi conçu le premier, quoique vaguement, l'égalité comme principe du droit; toutefois ce principe n'a dans sa doctrine qu'une importance secondaire. Le premier principe de toute vie et de toute organisation soit du monde physique, soit du monde moral, c'est, selon Pythagore, l'harmonie. De même que la vertu privée consiste dans la coordination de toutes les forces ou facultés individuelles, de même la vertu sociale consiste dans l'organisation de toutes les forces et de tous les rapports sociaux d'après le principe de l'harmonie. C'est d'après ces idées que de son temps, Pythagore entreprit de réformer la vie sociale en instituant une association dans laquelle chaque membre occupait la place qui lui était assignée par sa vocation naturelle.

Les recherches sur le principe de la justice furent reprises avec plus d'étendue et de profondeur par *Platon*. Ce philosophe, en remontant au premier principe de tous les êtres, à Dieu, et en faisant tout dériver de lui, considérait les idées générales comme les prototypes du monde, existant dès l'éternité dans l'entendement divin, et selon lesquels Dieu a formé toutes les choses. L'idée de justice forme, avec les idées du vrai, du bien

et du beau, l'ensemble de ces idées générales, de ces prototypes de l'ordre moral du monde. La justice consiste, quant à l'homme privé, en ce que toutes les facultés et toutes les vertus soient chez lui dans de tels rapports, que chacune trouve sa satisfaction propre sans contrarier les autres, et que toutes puissent, sous la direction de la raison, réaliser leur bien suprême; de sorte que chacune fasse, pour sa part, ce qui doit conduire l'homme au bien suprême, à la ressemblance avec la Divinité. Pour la vie sociale, la justice consiste en ce que tous les citoyens et toutes les branches de l'autorité soient si bien coordonnés, qu'ils puissent réaliser socialement tout ce qui est vrai, bon et beau, en un mot tout ce qui est divin. Platon, à l'exemple de Pythagore, a placé la justice dans la coordination de tous les efforts individuels et sociaux pour l'obtention et la réalisation du bien divin. La justice est, selon lui, le lien harmonique qui enlace et coordonne toutes les vertus particulières prescrites par la morale.

Cette idée de la justice forme la base de l'organisation de l'État, telle que Platon l'a exposée d'une manière idéale dans la *République;* et d'une manière tenant plus compte de l'état social actuel, dans les *Lois*. L'État est organisé sur le modèle de l'homme, poursuit le même but et reproduit, dans les diverses classes de citoyens, les principales facultés dont l'âme est douée et les vertus qui y correspondent. Les philosophes, qui doivent régner, représentent la *raison;* les *guerriers*, le *cœur* et le courage; les *artisans*, les *désirs* et les besoins *sensibles* qu'ils sont destinés à satisfaire. Dans la république, Platon veut ensuite, d'après la tendance panthéiste de sa philosophie, une égalité et une communauté aussi complète que possible, l'égalité des sexes, la communauté des biens et des femmes pour les classes supérieures qui se sont élevées à ces hautes conceptions. Dans cette théorie, ce n'est pas l'État de Sparte que Platon a pris

pour modèle, c'est plutôt le système indien et égyptien des castes qu'il a faussement allié à son profond idéalisme religieux, moral et politique [1].

Aristote, disciple de Platon, assignait à la philosophie le même but et le même principe suprême ; mais il ne s'accordait pas avec son maître sur la nature des idées, qu'il envisageait, non pas comme des principes préexistants sur lesquels la réalité eût été modelée par la Divinité, mais comme de pures *formes* de l'esprit qui doivent être remplies par la réalité, par l'observation et l'expérience : il aboutit ainsi à une conception plus réaliste de la justice et de l'État.

Le dernier but de l'activité libre est le *bonheur* qui consiste dans l'exercice intégral et rationnel de toutes les facultés de l'âme. La *vertu,* qui en général est une habitude de choisir avec réflexion le milieu en toutes choses, résulte de l'application de la raison aux diverses affections et inclinations dont l'âme est douée et qui forment la matière pour le principe régulateur formel de la raison. Les vertus sont le courage, la tempérance, la douceur, la sérénité, la libéralité et la justice. La justice, dans le sens large du mot, est l'exercice de toutes les vertus particu-

[1] Voir une exposition détaillée et une appréciation approfondie des doctrines politiques de Platon, d'Aristote et des stoïciens, dans l'*Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion,* 2 vol. ; ouvrage couronné au concours des universités en Belgique, par M. Tiberghien. Bruxelles, chez Meline ; Paris et Leipzig, chez Brochhaus et Avenarius. L'auteur a exposé, dans cet ouvrage, tous les systèmes principaux de l'antiquité et des temps modernes, sur la théorie des connaissances et les doctrines morales, politiques et religieuses, qui y correspondent. La base d'appréciation est pour l'auteur le système de Krause, dont l'exposition très-étendue forme, sous plusieurs rapports, le complément du second volume de notre *Cours de philosophie.*

lières qui concernent nos rapports sociaux avec d'autres personnes; dans le sens plus étroit, elle consiste dans l'intention et la pratique de donner à chacun le sien en biens et en maux, en récompense et en peines, c'est-à-dire d'observer la règle de l'égalité, dans une proportion géométrique, d'après la justice *distributive*, et d'observer la même règle d'égalité, mais dans une proportion arithmétique, dans le commerce et les conventions, d'après la justice *commutative* qui règle les transactions. Il y a une *justice naturelle*, δικαιον νομον, qui se fonde sur la nature invariable de l'homme restant la même dans toutes les conditions de la vie, une justice *positive*, δικαιον φυσει, établie par les lois sociales, enfin l'*équité*, destinée à servir de terme moyen ou de juste milieu entre les prescriptions de la justice naturelle et les dispositions souvent trop sévères de la justice positive.

L'*État* est conçu également par Aristote moins d'après un idéal que d'après la réalité et l'histoire. Il examine de quelle manière l'État s'est formé dans l'histoire, il étudie et compare les constitutions anciennes et contemporaines, et ne perd jamais de vue l'homme tel que toute l'antiquité le faisait connaître. Le principe qui a engagé les hommes à former l'État est l'instinct de sociabilité, le but *général* de l'État est identique avec celui de l'homme, il consiste dans le bonheur; mais le but *spécial* est la justice qui est son principe constitutif.

Aristote, en considérant avant tout la réalité, et la nature humaine, telle que l'expérience l'avait toujours montrée, pouvait s'élever, encore moins que Platon, au-dessus des préjugés de l'antiquité; il tenta, conformément à l'esprit de son système ayant pour but d'expliquer la réalité, la justification de l'esclavage, qui, étant un fait universel, devait selon lui avoir son origine dans la nature humaine.

Les *stoïciens* professaient un panthéisme naturaliste, et proclamaient pour l'ordre moral et social les principes d'unité, d'é-

galité et de communauté qu'ils avaient établis pour l'organisation physique de l'univers. Tous les hommes sont les membres solidaires de l'humanité comme tous les êtres du monde sont les parties intégrantes du corps universel de Dieu qui est l'âme du monde. Les doctrines religieuses, morales et politiques, sont les conséquences rigoureuses des principes panthéistes du stoïcisme[1]. Mais aussi les droits de la personnalité sont méconnus; l'homme est absorbé dans l'humanité, et l'humanité se perd dans la vie universelle de la nature ou de Dieu; la spontanéité, la liberté, l'exercice de la volonté, la vie active sont sacrifiés à la fatalité, au repos, au quiétisme d'une spéculation abstraite qui ne pouvait que renforcer l'orgueil de l'intelligence sans donner des aliments au cœur et des stimulants à la volonté. Si le platonisme idéaliste représente la jeunesse de l'esprit grec qui acquiert sa maturité dans la philosophie plus réaliste d'Aristote, le stoïcisme représente le commencement de la vieillesse prêchant encore les maximes morales, mais dont elle ne fait plus guère une application à la vie sociale. Et on s'étonne que le stoïcisme n'ait pas pu rajeunir le monde! Mais pour avoir le courage de le réformer, il fallait posséder la conviction de la liberté humaine et d'un gouvernement providentiel du monde qui assure aux vérités sociales, quand leur temps est venu, un irrésistible succès. Or, le sage du stoïcisme se retire du monde qu'il abandonne à son cours fatal; il sacrifie, en lui-même, toutes les affections à la vertu; mais ce froid héroïsme n'a qu'une valeur subjective et est perdu pour la société, pour l'humanité. La providence, dont le stoïcien proclame l'existence, n'est point une source d'inspiration, ne donne aucun appui personnel; car cette providence n'a en vue que le général, elle ne connait pas les individus. *Dii magna curant, parva negligunt.*

[1] Ce fait a été bien établi par M. Tiberghien, liv. 6. Il explique en même temps l'apparente contradiction qui existe entre la morale et la logique stoïciennes.

L'idée de la justice et l'idéal de l'État sont conçus par les stoïciens conformément à leurs principes généraux. La *justice*, indépendante de l'arbitraire ou des conventions humaines, supérieure au principe d'utilité, s'identifiant avec ce qui est honnête, est fondée dans la nature même de l'homme et consiste en ce qu'on respecte l'égalité naturelle des prétentions que tous les hommes, comme tels, peuvent former, et qu'on rend à chacun le sien dans une juste proportion. L'État véritable pour l'homme, c'est le monde entier placé sous le gouvernement de Dieu. Chacun doit se regarder, non pas comme le citoyen d'un État particulier, mais comme le citoyen du monde. Le cosmopolitisme fut la formule la plus élevée du stoïcisme.

Ces principes de droit et de politique se ressentent encore de la tradition platonicienne, et n'ont pas manqué d'exercer à Rome, où on leur donna une application plus pratique, une heureuse influence sur la jurisprudence et sur la législation, dont ils favorisèrent le développement dans l'esprit de l'équité, de l'égalité, de la véritable justice, qui traite également des conditions égales; néanmoins ces principes n'avaient été qu'une préparation pour une nouvelle doctrine de vie qui s'assimila bientôt, en leur donnant une nouvelle force sociale, tous les bons éléments que l'antiquité avait élaborés.

Rome a eu la mission providentielle de constituer et de perfectionner socialement l'élément du droit, le côté civil et politique de la vie humaine dans l'antiquité, et de se soumettre les nations sous ce rapport pratique, comme la Grèce les avait soumises par la philosophie et les arts. La longue lutte des patriciens et de la plèbe, et des principes correspondants du droit strict et du droit prétorial de l'équité, devait finir par établir l'égalité fondamentale entre les diverses classes et les principes, tout en laissant encore subsister des formes dont l'esprit juridique, quand il domine chez une nation, se débarrasse difficile-

ment. Or, cette tendance dans le droit vers l'égalité dans l'état des personnes et des choses fut bien favorisée par l'introduction de la philosophie grecque. Avant Cicéron, des rhéteurs avaient initié la jeunesse romaine aux doctrines de l'Académie, du Lycée et du Portique. Le stoïcisme, avec ses formules précises et ses maximes pratiques, attira surtout les esprits élevés, et ses doctrines étaient tellement répandues à Rome du temps de Cicéron que cet orateur pouvait, dans son discours *pro Murena,* plaisanter Caton de sa rigidité stoïcienne, sans craindre de ne pas être compris au forum. Bientôt se formèrent dans la jurisprudence deux écoles, représentant l'une l'élément historique, l'autre l'élément philosophique, l'école des *sabiniens* et l'école des *proculéiens.*

Mais c'est Cicéron lui-même qui a le plus contribué à populariser la philosophie à Rome. Tout en se sentant le plus attiré vers Platon, il ne répudia pas Aristote et les stoïciens; esprit vaste et instruit, mais sans originalité et sans profondeur, il se fit éclectique et tenta de concilier ces diverses doctrines. Nous rencontrons dans ses ouvrages, notamment dans la *République* et les *Lois,* calqués sur les traités correspondants de Platon, et dans son ouvrage *des Offices,* de belles expositions et descriptions de la loi, du droit, de ses rapports intimes avec l'honnête ou la moralité, etc.

La science du droit, dit Cicéron, ne doit pas être puisée dans l'édit du préteur ni dans les Douze Tables, mais dans la nature intime de l'homme. Or, l'homme participe seul, parmi tous les êtres vivants, de la raison par laquelle il ressemble à la Divinité. La raison est commune à Dieu et aux hommes. Il existe donc entre Dieu et l'homme une société primitive de raison[1], et comme

[1] Voir *De legibus,* lib. I, cap. 7. On comprend, après cette exposition de Cicéron, comment Ulpien pouvait présenter le droit comme une *rerum divinarum et humanarum scientia,* et comment Modestin pouvait définir le mariage comme un *consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio.*

la raison droite (recta ratio) constitue la loi, et que cette loi est la source de la justice, il y a aussi entre Dieu et les hommes une communion de loi et de droit, et l'univers entier doit être considéré comme une cité commune de Dieu et des hommes (universus hic mundus una civitas est communis Deorum atque hominum existimanda).

Le caractère plus spécial de la justice est cependant saisi par Cicéron plutôt d'une manière négative que positive. Le premier précepte de la justice est, selon lui, que personne ne nuise à l'autre quand il n'est pas provoqué par l'injure; ensuite que chacun use des choses communes comme communes, et des choses privées comme siennes [1]. Le fondement de la justice est la fidélité (fides) et la vérité dans les paroles et dans les conventions.

Pour gouvernement, Cicéron désirait, à l'instar d'Aristote, une forme mixte modérant la royauté, l'aristocratie et la démocratie [2].

Les idées pratiques de justice ou de droit naturel firent un pas de plus par le stoïcisme développé dans les ouvrages de Sénèque. Cicéron avait encore admis l'esclavage [3]; Sénèque conçoit un droit humain, pour les hommes libres, les affranchis et les esclaves. « La servitude ne descend pas dans l'homme entier, la meilleure partie en est exempte; l'âme s'appartient à elle-même, elle est *sui juris* [4]. Ces principes qui paraissent déjà être

[1] Justitiæ primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuria : deinde ut communibus utatur pro communibus, privatis ut suis. *De officiis*, I, cap. 7.

[2] Itaque quartum quoddam genus reipublicæ maxime probandum esse sentio quod est ex his, quæ prima dixi, moderatum et permixtum tribus. *De rep.*, I, cap. 29.

[3] Il dit : Iis qui vi oppressos imperio coercent, est sane adhibenda sævitia ut heris in famulos. *De officiis*, lib. II, cap. 7.

[4] L. IV, § 1, D. *De statu homin.*, et l. III, D. *De justitia et jure.*

imprégnés de l'atmosphère chrétienne répandue de bonne heure autour des intelligences élevées de Rome, ne restèrent pas sans influence sur la législation [1]. Les idées d'égalité y pénètrent de plus en plus. Florentin considère « la servitude comme un établissement du droit des gens, comme étant contre nature. La nature a établi entre les hommes une certaine parenté. Ulpien dit : « Quant au droit naturel, tous les hommes sont égaux. Par le droit naturel tous les hommes naissent libres [2].

C'est de cette manière que le monde antique allait au-devant du christianisme et commençait à s'assimiler quelques idées chrétiennes dans la législation. Mais ce n'est pas par quelques maximes isolées que le monde pouvait être régénéré. Il fallait une vie nouvelle s'inspirant à une source divine, se propageant par un dévouement entier et donnant à toute la personnalité humaine une dignité supérieure. Il fallait pour le droit et la législation un nouveau principe capable de soustraire l'homme au joug que l'État avait fait peser sur lui, de faire reconnaître dans la nature supérieure, impérissable de l'homme, des droits qui sont supérieurs à toutes les lois et à toutes les institutions sociales. Il fallait opposer à l'idée antique de l'ordre objectif mais fatal dans la nature et dans la société, le principe de la Provi-

[1] Voir sur cette matière les développements dans le bel ouvrage de M. Troplong : *De l'influence du christianisme*, etc., chap. 4.

[2] L. XXXII, D. *De reg. juris*, et l. IV, D. *De just. et jure*. L'égalité de droit en général se trouve encore exprimée par Ulpien, D. liv. II, tit. II : « Quod quisque juris in alterum statuerit, ut ipse eodem jure utatur ; » et liv. III, *De edicto :* « Quis adspernabitur idem jus sibi dici quod ipse aliis dixit vel dici effecit. » Ulpien définit aussi le droit *Ars boni et æqui*, et il a résumé par là la conception antique de la justice qui était encore intimement unie à la morale (bonum), et devenait, tempérée par elle, l'équité. La définition plus précise et plus spéciale est : « Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. »

dence divine et de la liberté personnelle de l'homme; il fallait enfin substituer aux maximes plus ou moins négatives du droit, au *suum cuique*, au *neminem lædere*, des principes positifs d'action, et dégager la notion de justice, de la moralité ou de l'*honestum*, en revendiquant pour cet élément spirituel le for intérieur de la conscience et en l'unissant plus intimement avec la religion. Cette réforme fut opérée par la religion chrétienne.

§ II.

Philosophie chrétienne du droit.

Le christianisme saisit l'homme dans l'intimité de son être et dans la plénitude de ses facultés, de son cœur, de sa volonté et de son intelligence; il l'élève ensuite à Dieu comme providence du monde, en prononçant l'unité de la nature divine et humaine dans le symbole de l'Homme-Dieu, et prépare ainsi un nouvel ordre social fondé sur des principes plus élevés d'amour, de justice, d'égalité et de liberté. L'unité de Dieu conduit à l'unité et à l'égalité de tous les hommes en Dieu. Les anciennes religions avaient été nationales, le christianisme s'annonce comme religion universelle embrassant tous les hommes. « Il n'y a, dit saint Paul, ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni homme, ni femme, vous êtes tous un seul corps en Jésus-Christ. » L'homme ne s'efface plus dans le citoyen, il est élevé au-dessus de l'ordre purement civil et politique, il est avant tout membre d'un ordre divin, absolu, d'où il tire ses droits absolus de personnalité. Ce qui dans l'antiquité avait été but devient moyen; la société civile et politique est considérée comme le corps qui doit être animé par l'esprit divin; l'ordre religieux est distingué de l'ordre politique, le spirituel du matériel, l'éternel du temporel:

distinction juste en elle-même, mais qui plus tard conduit, par de fausses analogies, à une déplorable opposition et à des prétentions exorbitantes. La réaction de l'esprit nouveau contre le corps vermoulu de l'antiquité était une loi providentielle; et cependant cette réaction elle-même s'accomplissait d'après les principes religieux et moraux. Le christianisme opérait par la persuasion, il s'adressait aux cœurs, et changeait les hommes en changeant les convictions et les mœurs; il accepte temporairement toutes les formes politiques, admet toutes les conditions sociales ; il ne provoque pas les esclaves à la révolte, les femmes et les enfants à la désobéissance envers les maris et les parents, et cependant il vient en aide à tous les opprimés par des moyens qui atteignent plus sûrement le but. Le germe d'une vie nouvelle avait été jeté dans le monde; il se forme sous l'enveloppe de la société antique, et lorsque la métamorphose intérieure s'est accomplie, la religion nouvelle s'empare du trône impérial. Bien des vicissitudes ont depuis marqué le développement du christianisme, bien des déviations ont eu lieu dans la route tracée par la Providence. La religion libre et spirituelle est souvent devenue oppressive pour les esprits, le fond sublime s'est perdu dans des formes étroites et mécaniques, l'égalité a été changée en privilége, la liberté a été absorbée par l'autorité, et la justice, si étroitement unie par le Christ avec l'amour, s'est effacée devant la justice qui ne sait que punir. Mais à travers ces aberrations le souffle divin a fait marcher l'humanité sans interruption dans la voie du perfectionnement social, et tout semble présager que l'esprit religieux mieux compris s'unira de nouveau à tous les éléments de la vie individuelle et sociale pour leur donner la sanction supérieure.

Les changements qui ont été introduits par le christianisme seul ou avec son secours dans toute la législation civile et politique des peuples anciens et modernes sont profonds et nom-

breux[1]. Par l'esprit de l'égalité qui l'animait à son origine, il tendait à égaliser les hommes dans l'ordre moral et social comme dans l'ordre religieux. Aussi rapproche-t-il entre elles toutes les conditions, efface-t-il les différences qui ne sont pas naturelles, et détruit-il dans l'ordre des personnes et des choses toutes les vaines distinctions purement formelles qui ne tiennent pas à l'essence même des choses. Le dualisme qu'on remarque dans toute l'histoire du droit romain, dans le droit des personnes et dans le droit des choses, et qui engendre cette lutte où l'élément du progrès, le droit du préteur, triomphe de plus en plus sur le droit ancien et aristocratique, s'efface définitivement sous l'action du christianisme. L'état des personnes, l'esclavage, le mariage, les secondes noces, le divorce, les degrés de parenté, le concubinat, la puissance paternelle, maritale, tout fut changé, et une modification correspondante s'opéra dans l'ordre des choses; le droit de tester, le droit de propriété reçut de notables réformes. L'influence du christianisme sur les législations du moyen âge n'est pas moins visible, et partout il substitue des maximes plus élevées, plus charitables, des formes plus douces aux lois et aux coutumes inhumaines et féroces.

Les Pères de l'Église commencèrent à formuler, d'après les principes du christianisme, une nouvelle théorie du droit d'abord en opposition avec la doctrine de l'antiquité, et plus tard dans une synthèse supérieure avec les idées élevées des philosophes grecs et romains.

[1] Voir M. Buss (professeur à l'université de Fribourg) : « *De l'influence du christianisme sur le Droit et l'État* » (Ueber den Einfluss, etc.), 1841. Dans la première partie, qui seule a paru jusqu'à présent, l'auteur examine spécialement l'influence du christianisme au moyen âge, en exposant en même temps les théories de droit formulées par les principaux Pères de l'Église et les philosophes du moyen âge. — M. Troplong a traité particulièrement « *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains.* » Paris, 1843.

Lactance (mort vers 330) ouvre le développement des idées chrétiennes sur la justice en établissant une opposition radicale entre l'antiquité et l'esprit chrétien. D'après lui, la vraie justice consiste dans le culte pieux et religieux du Dieu unique[1], et comme ce culte a été inconnu des païens, comme ils ne connaissent pas le sacrifice de l'homme et rapportent tout à la vie temporelle, ils ne peuvent pas non plus connaître la véritable signification de la justice[2].

Saint Ambroise détermine l'idée chrétienne de la justice d'une manière plus positive, et en fait une application plus pratique à la société humaine. Le principe qui domine dans sa conception de la justice est celui de la communauté chrétienne régie, non pas par l'ancien principe négatif du *suum cuique* ou du *neminem lædere*, mais par le principe de l'amour qui prend sa source en Dieu, s'étend sur tout le genre humain et fait envisager toute l'humanité comme un grand corps dont nous sommes tous des membres solidaires[3].

[1] « Deus, dit-il dans ses *Institutiones divinæ*, lib. V, cap. 7, ut parens indulgentissimus, appropinquante ultimo tempore, nuntium misit qui vetus illud sæculum fugatamque justitiam reduceret, ne humanum genus maximis et perpetuis agitaretur erroribus. Rediit ergo species illius aurei temporis, et reddita quidem terræ, sed paucis assignata justitia est, *quæ nihil aliud est quam Dei unici pia et religiosa cultura.* »

[2] Lib. V à XVII. « Qui sacramentum hominis ignorant, ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis justitiæ, scire non possunt. »

[3] Dans son ouvrage : *De officiis ministrorum*, lib. I, cap. 27, il dit : « Justitiæ pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes. — Hinc charitas nascitur, quæ alios sibi præfert, non quærens quæ sua sunt, in quibus est principatus justitiæ. — Justitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem refertur. — Sed primum ipsum, quod putant philosophi justitiæ munus, apud nos excluditur. Dicunt enim illi, eam primam esse justitiæ formam ut nemini quis

Chez ces deux Pères de l'Église, la notion de droit est encore plus ou moins confondue avec la religion et la morale.

Saint Augustin (354-430), nourri des doctrines philosophiques de l'antiquité et unissant étroitement le christianisme avec le platonisme, développe dans sa *Cité de Dieu*, où la *République* de Platon sert souvent de modèle, des principes sur le droit et sur l'État qui établissent une distinction tranchée entre la loi éternelle, la justice divine, le règne ou la cité de Dieu, et la loi temporelle, la justice humaine et la cité terrestre régie d'après la loi extérieure de la force et de la contrainte.

La justice est encore conçue, par saint Augustin, comme le lien de toutes les vertus, mais consistant cependant principalement dans la disposition de l'âme de traiter chacun selon sa dignité. La justice a une origine naturelle, quelques-uns de ses préceptes ont ensuite passé dans les coutumes et ont été confirmés après par les lois et la religion [1]. Mais l'État doit être gouverné par la justice divine et non par la justice des hommes.

L'Église militante s'interpose entre les deux États précédemment indiqués, elle est destinée à devenir une image du règne divin sur la terre, elle lutte avec le mauvais principe de l'état terrestre et avec sa propre imperfection. « La paix est le bien souverain et le dernier but vers lequel tendent la cité céleste et la cité terrestre, la paix de l'âme et du corps, de l'âme rationnelle et irrationnelle, de Dieu et de l'homme, la paix dans

noceat, nisi lacessitus injuria. Quod Evangelii auctoritate vacuatur. Vult enim Scriptura, ut sit in nobis spiritus filii hominis qui venit conferre gratiam, non inferre injuriam. Deinde formam justitiæ putaverunt ut quis communia, id est publica, pro publicis habeat, privata pro suis. Nec hoc quidem secundam naturam. — Hæc utique lex naturæ est quæ nos ad omnem stringit humanitatem, ut alter alteri tanquam unius partes corporis invicem deferamus. »

[1] Voir l'ouvrage : *De diversis quæstionibus*, 83, *quæst.* 31.

tous les ordres, dans toutes les choses[1]. Ainsi l'idée d'un ordre universel de paix, qui prend sa source en Dieu et s'étend sur tous les règnes de la nature et sur toutes les sociétés et ordonne tout ce qui est terrestre d'après une mesure divine, ces principes forment la base de cet ouvrage célèbre qui doit être considéré comme la première philosophie de l'histoire conçue dans l'esprit chrétien et construisant de tous les matériaux connus de l'antiquité orientale, hébraïque, grecque et romaine, d'après un plan supérieur, un édifice chrétien qui demande encore à l'avenir son achèvement.

Parmi les philosophes du moyen âge, c'est saint *Thomas d'Aquin* (de 1034-1109) qui, dans sa *Summa theologiæ* et dans son livre *De Regimine principis*, a développé la théorie la plus étendue sur le droit et l'État. L'œuvre des philosophes scolastiques consistait à étayer l'édifice construit à l'aide de la philosophie par les Pères, des arguments dialectiques que leur fournissait principalement la doctrine d'Aristote. Aussi rencontrons-nous dans Thomas d'Aquin plus de savantes formules et de profondes distinctions, que l'inspiration et l'élévation des idées qui caractérisent les travaux de beaucoup de Pères de l'Église. La base de la théorie du droit établie par Thomas d'Aquin est la doctrine de la *loi*. La loi est quadruple : la loi *éternelle*, qui est celle du gou-

[1] La paix, dans les divers ordres de l'existence, est bien décrite par saint Augustin dans : *De civitate Dei*, lib. XIX, c. 13. « Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium. Pax animæ irrationalis ordinata requies appetitionum. Pax animæ rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animæ ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub æterna lege obedientia. Pax domus ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax cœlestis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

vernement divin *général* du monde; la loi *naturelle*, qui est une participation de la loi éternelle et qui est valable pour tous les êtres finis rationnels; la loi *humaine*, qui se rapporte aux conditions particulières des hommes, et enfin la loi *divine*, qui consiste dans l'ordre de salut que Dieu a établi dans sa providence *spéciale* pour les hommes. En déterminant ensuite le droit et l'État, il suit particulièrement Aristote. Le caractère qui distingue la justice des autres vertus consiste en ce qu'elle ordonne l'homme dans tout ce qui concerne ses rapports avec ses semblables, de telle manière que chacun reçoit, d'après le principe de l'égalité (*æqualitas*), ce qui lui est dû. Le droit dans l'État est, d'un côté, le droit naturel, qui est fondé invariablement dans la nature de l'homme, et, d'un autre côté, le droit positif, qui est établi par convention, promesse ou contrat, soit par un contrat privé ou par un contrat public (*ex condicto publico*). Le droit dans l'État ne concerne cependant que la *légalité* (*legalitas*) des actions extérieures; mais la justice intérieure consiste en ce qu'on fasse ce qui est juste par l'amour (*charitate*) de Dieu, législateur suprême et seul juge de la justice intérieure.

Le progrès qui s'accomplit dans la théorie chrétienne du droit consiste en ce que le droit, ramené d'abord à la *volonté* de Dieu comme à sa source, reçoit dans saint Thomas et dans Duns Scot un fondement éternel dans la *raison* et la nature même de Dieu.

Au commencement du quatorzième siècle apparaissent dans le domaine de la jurisprudence les premiers ouvrages dans lesquels les auteurs [1] revendiquent les droits du pouvoir séculaire contre les prétentions de la papauté, et soutiennent que l'empire

[1] *Marsilius* (de Menandrino) de Padoue † 1328 : « De translatione imperii. » *Guillaume d'Occam* † 1347 : « Disputatio de potestate ecclesiastica et seculari. » Et l'évêque de Bamberg, *Léopold de Bebenburg* † 1354 : « Tractatus de juribus regni et imperii Romanorum. » Voir M. Buss, *De l'influence du christianisme*, etc., page 282.

romain n'a pas été transféré sur les rois francs par le pape, mais par le consentement du peuple.

§ III.

Philosophie moderne du droit.

Une nouvelle époque fut ouverte pour l'histoire du droit naturel par la réforme religieuse. En rétablissant l'élément personnel subjectif dans ses droits, par la consécration du libre examen, en favorisant les recherches sur les origines historiques et philosophiques de toutes les institutions, la réforme donna naissance à un grand nombre d'ouvrages dans lesquels les questions de droit naturel et de politique furent examinées avec un esprit plus ou moins indépendant. D'abord la sainte Écriture fut encore considérée comme la source du droit que la raison était seulement appelée à interpréter; mais bientôt on conçut un droit de raison indépendant de toute autorité extérieure, historique ou dogmatique. La réforme, en sanctifiant de nouveau la personnalité humaine et en ouvrant les sources fécondes de vie et d'activité qui y sont contenues, avait eu pour première conséquence importante de distinguer plus nettement la morale de la religion; et en insistant sur la nécessité de cultiver dans l'homme l'élément subjectif et moral jusque-là absorbé dans les dogmes transcendants, elle donna aux peuples qui l'adoptaient, avec la liberté spirituelle, un fonds de moralité et un principe d'activité qui ont répandu dans toute leur vie sociale un mouvement plus réfléchi. C'est la réforme qui a donné à l'Allemagne la conscience d'elle-même, de sa langue, de sa civilisation, et en la dotant d'un grand principe humanitaire, lui a assigné une grande mission pour l'avenir. De plus, lorsque la morale eut été distinguée de la religion et des dogmes qui la renfermaient, on

finit par établir aussi la distinction entre la morale et le droit. Ce travail d'analyse dans le domaine moral et juridique ne s'est pas opéré sans erreurs. On s'est trompé à plusieurs égards sur les éléments qu'on devait faire entrer dans la notion de la morale et du droit, et au lieu d'établir une distinction qui n'exclut pas l'accord, on a quelquefois prononcé une séparation complète entre la morale et le droit. Mais à la fin tous ces importants travaux analytiques ont de nouveau conduit à une synthèse supérieure, à un principe harmonique qui consacre à la fois la différence et l'accord entre le droit, la morale, la religion, entre tout ce qui est vrai, bien, juste, beau, entre tout ce qui est divin et humain.

Les théories de droit naturel, engendrées par le mouvement nouveau qui avait été imprimé aux esprits par la restauration de la philosophie et fortifié par la réforme, se divisent, après quelques essais indécis et après le système de Hugo Grotius sur lequel nous reviendrons, en deux catégories principales, d'après les deux directions plus ou moins opposées dans lesquelles la philosophie avait été engagée par Bacon et Descartes. Le sensualisme qui sortit de la méthode purement expérimentale dont Bacon avait été le promoteur, devait conduire à une conception analogue de la notion du droit. Le système sensualiste avait été présenté avec une logique sévère, dans sa forme matérialiste, par Hobbes; il fut transformé ensuite par Locke dans un système de réflexion, et ramené de nouveau en France, sous les mains de Condillac, au sensualisme pur et plus tard au matérialisme. Or les théories de droit naturel, établies par ces philosophes, devaient naturellement se ressentir de l'esprit général de leur système philosophique. Aussi voyons-nous chez Hobbes une doctrine tout à fait matérialiste. L'homme n'est qu'un être sensible, mû par des passions brutales; le droit s'étend aussi loin que les désirs et que la force; de là une guerre de tous contre tous qui

est l'état naturel et dont les hommes ne sortent, pour jouir paisiblement de leurs biens, qu'en établissant, par une convention, un pouvoir fort, une monarchie absolue qui puisse maintenir le repos. Le système de Locke, admettant au contraire dans l'homme une faculté supérieure à la sensation, la réflexion avec les notions qu'elle produit, cherche aussi l'origine de la société dans un acte réfléchi des hommes, *dans un contrat social* qui doit garantir les droits de la liberté personnelle que l'homme tient de sa nature; et loin de voir dans une monarchie absolue la meilleure forme du gouvernement, Locke la condamne et trace avec précision les règles d'un gouvernement constitutionnel. C'est en France que les théories politiques de Locke reçurent, par les ouvrages de Rousseau, un développement plus pratique et dans un sens encore plus libéral [1]. Les théories postérieures se ressentirent des doctrines sensualistes et matérialistes de Condillac, de Hobbes, etc., et elles n'ont été vaincues que lorsque, au commencement du dix-neuvième siècle, la philosophie, en France, s'éleva par degrés successifs à une doctrine plus juste sur la nature spirituelle et morale de l'homme.

Le spiritualisme, formé par Descartes, laissa longtemps de côté les questions morales et politiques, ce qui est peut-être une des causes pour lesquelles une nation avec un esprit aussi politique et social que le peuple français l'oublia bientôt pour se passionner pour les doctrines plus pratiques des philosophes anglais. De plus, le système de Spinoza, qu'il faut considérer comme une conséquence extrême de la tendance ontologique de Descartes, établissait une doctrine de droit qui se rapprochait sous plusieurs rapports de celle de Hobbes, sans avoir l'avantage de se

[1] L'ouvrage de Locke, intitulé : « *Essai sur le gouvernement civil*, » servit de modèle à Rousseau pour son *Contrat social;* de même que les « *Lettres sur l'éducation* » et « *le Christianisme raisonnable* » du philosophe anglais, avaient inspiré *Émile* et *le Vicaire savoyard.*

présenter dans une forme précise à la portée de tout le monde. Spinoza, en niant la liberté humaine, en soutenant que le droit des individus et des États s'étend aussi loin que leur pouvoir, semblait justifier tous les abus, toutes les violences; il veut, il est vrai, que les lois de la nature se transforment de plus en plus, dans l'État, dans une loi de raison par laquelle tous deviennent libres et égaux, et il considère la monarchie constitutionnelle comme une simple transition vers la démocratie qui est, selon lui, la forme parfaite parce qu'elle réalise les principes de liberté et d'égalité. Mais ces déductions s'effaçaient devant le principe général du droit qui partageait la réprobation dont tout le système fut frappé. Le véritable spiritualisme ne s'est développé qu'en Allemagne; il y a été revêtu de diverses formes, il a été poussé même à l'extrême dans l'idéalisme subjectif de Fichte, pour s'élever à la fin à travers le naturalisme idéaliste de Schelling et l'idéalisme absolu de Hegel à un rationalisme harmonique dans le système de Krause. Ces diverses formes ont aussi produit des théories différentes sur le droit et sur l'État, que nous aurons à examiner un peu plus en détail.

Mais avant que les théories de droit naturel s'engageassent dans des directions opposées, *Hugo Grotius* (de 1583-1695), qui est considéré avec raison comme le principal restaurateur du droit naturel, établit une doctrine contenant encore dans une union plus ou moins confuse les divers éléments qui furent ensuite plus nettement séparés. Hugo Grotius n'admet encore aucune source exclusive pour la déduction du droit naturel; à côté de la raison il place la Bible et la révélation; pour connaître l'état naturel de l'homme, il recherche dans quel état il a dû se trouver au paradis, et tous ses arguments de raisons sont toujours appuyés d'une foule de faits et de citations bibliques qui embarrassent constamment le développement régulier des idées.

Selon Hugo Grotius, le droit naturel, indépendant de toute religion, et si invariable que Dieu même ne pourrait pas le changer et sur lequel la révélation a pu seulement jeter une lumière nouvelle, découle de la nature rationnelle et sociale de l'homme. La *sociabilité*, qui est le caractère distinctif de l'homme, est la base du droit, le principe d'interprétation. L'état de nature est celui où les hommes vivaient en simplicité conformément à l'instinct *désintéressé* de sociabilité; mais les besoins communs ont porté les individus à se réunir en société civile par une convention expresse ou tacite au moyen de laquelle le droit naturel reçut une sanction sociale. Il est le fondement des États; car la société a pour but de garantir à chacun le sien, qui, selon Grotius, consiste dans la vie, dans la liberté, dans l'intégrité des membres et dans tout ce qu'on a désigné plus tard par droits primitifs. La propriété a été établie ou par une convention expresse, comme dans une division des terres, ou tacite, comme par l'occupation; dans l'état naturel les choses n'appartenaient à aucun en particulier (*res in medio positæ erant*) [1].

Ces idées exposées sur le droit, bien qu'elles soient encore très-vagues et très-incomplètes, ne pouvaient pas manquer d'exercer une grande influence sur le développement ultérieur de cette science. L'élément rationnel sur lequel Grotius avait déjà insisté avec tant de force se dégagea de plus en plus pour dominer enfin toutes les recherches sur le droit naturel.

Puffendorf (1632-1694), cherchant à concilier Hugo Grotius avec Hobbes, fonda la science du droit naturel sur le principe de la sociabilité *intéressée*, en admettant, du reste, la plupart des conséquences que Hugo Grotius avait tirées de son principe plus moral. Ce qui distingue encore Puffendorf, c'est sa tendance

[1] Voir Hugo Grotius : *De jure belli et pacis*, lib. I, cap. 1, § 10, et Proleg., 13 et 39, et lib. I, cap. 4, § 7.

très-prononcée à rendre le droit naturel indépendant de la religion, ce qui lui attira les plus violentes attaques de la part des théologiens de son temps. Ce sont les ouvrages systématiques de Puffendorf qui ont donné à la doctrine de Grotius une influence européenne. Des hommes d'État et des jurisconsultes l'adoptèrent; elle pénétra dans les tribunaux, dans les chaires comme dans le droit pratique des gens.

L'école fondée par Hugo Grotius et Puffendorf fut appelée *école sociale,* et ses partisans, *socialistes.*

Leibnitz (de 1646-1716) embrassa aussi par son vaste génie la jurisprudence sans formuler cependant ses idées dans une doctrine complète et systématique. Après avoir tenté le premier essai d'une encyclopédie juridique dans sa *Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ,* il expose les contours généraux de sa conception de droit principalement dans la préface au *Codex juris gentium diplomaticus.* Leibnitz ramène le principe de droit, conformément à son système philosophique, à Dieu comme source de toute justice. Le droit, selon lui, ne concerne pas seulement les rapports extérieurs des hommes; il s'étend aussi loin que la raison et les rapports rationnels des hommes avec tous les êtres. Les esprits doués de raison forment avec Dieu une cité divine (*civitatem Dei*), dans laquelle le règne de la nature est en harmonie avec le règne de la grâce. La justice est la philanthropie fondée dans l'amour de Dieu. De là découle le *droit de la nature* d'après ses trois degrés : le *droit étroit* (*jus strictum*), consistant dans la justice *commutative* et se résumant dans le principe : *alium non lædere;* l'*équité* (*æquitas*), consistant dans la justice *distributive* avec le principe *suum cuique tribuere,* et enfin la *piété* (*pietas*), ou probité (*probitas*), énoncée dans la maxime : *honeste vivere.*

On reconnait aussi dans ces idées la tendance de Leibnitz à combiner les principaux systèmes philosophiques de l'antiquité

et des temps chrétiens. Mais la conciliation venait trop tôt; il fallait d'abord mieux approfondir le principe de droit et ses rapports avec l'ensemble de la destinée humaine.

Chrétien Thomasius (1655-1728) essaya le premier de distinguer le droit d'avec la morale. Il croyait trouver le caractère distinctif entre les obligations morales et celles du droit dans la notion de la *contrainte* extérieure, applicable dans le domaine du droit, et pas dans celui de la morale. La morale, dit-il, contient, comme le droit, des obligations; mais celles de la morale sont des obligations tout intérieures et libres, qu'on ne peut pas forcer et qu'on ne devrait pas forcer, même si on le pouvait, par exemple la reconnaissance. Le droit (*jus*) au contraire renferme des obligations externes, dont l'exécution doit être indépendante de la bonne ou mauvaise volonté des hommes; et, pour cela, il faut établir une institution de contrainte extérieure, en sorte que celui qui ne voudrait pas remplir ses obligations juridiques, y serait forcé par la crainte d'une punition infaillible. Les obligations juridiques sont appelées par Thomasius des *obligations parfaites* parce qu'elles peuvent être forcées; celles de la morale sont des *obligations imparfaites*, parce que si elles ne sont pas remplies volontairement, elles restent inexécutées. Cette distinction des obligations, introduite par Thomasius dans le droit naturel, s'y est longtemps maintenue, et a même passé dans les traités de jurisprudence positive.

Thomasius a eu raison de distinguer les obligations juridiques de celles de la morale, et de soutenir que les premières doivent être indépendantes de la bonne ou mauvaise volonté des hommes; mais il a eu le tort de ne pas remarquer que les moyens de contrainte qu'on peut employer doivent être eux-mêmes justifiés par la raison et le droit, et qu'on ne peut pas admettre que tout moyen de contrainte extérieure par lequel on peut forcer un homme à remplir ses obligations de droit, soit

juste : il faut que la contrainte soit de telle sorte qu'elle s'accorde avec la raison et la justice. Il faut donc déterminer d'avance en quoi consiste le droit, pour savoir distinguer la contrainte juste de la contrainte injuste. Le caractère principal qui distingue le droit de la morale ne peut donc pas résider dans la contrainte.

Après Thomasius, c'est *Wolf* qui, par son grand ouvrage intitulé *Jus naturale*, propagea et popularisa les principes du droit naturel, qu'il déduisait, comme ses prédécesseurs, de la nature sociale de l'homme, en les corroborant toutefois par des principes plus élevés de métaphysique du système leibnitzien. Le droit naturel doit, selon lui, indiquer les moyens nécessaires pour la conservation, le bonheur et le perfectionnement de la vie de l'homme. Ce système, combiné pour la plupart du temps avec ceux de Hugo de Groot et de Puffendorf, a été adopté par un grand nombre de jurisconsultes et de publicistes du dernier siècle.

Une grande réforme fut opérée dans le droit naturel par le système philosophique de *Kant* (1724-1804). Kant, en rejetant d'un côté l'hypothèse inutile d'un état de nature, et d'un autre côté l'ancienne doctrine de Grotius, qui faisait dériver le droit de l'instinct de sociabilité, sans en préciser davantage les caractères, fonda le premier le droit naturel sur des principes rationnels résultant de l'étude de la nature et de la société humaines.

Kant fit d'abord remarquer que les actions des hommes sont de deux sortes : les unes internes, appartenant au domaine de la conscience; les autres externes, concernant les relations extérieures des hommes entre eux. Les premières sont régies par les lois morales, qui sont celles de la conscience; les autres par des lois extérieures, les lois positives de la société. Mais, dit Kant, comme les hommes doivent vivre en commun dans la société, il faut trouver une loi générale par laquelle la liberté

d'action de chacun puisse coexister avec la liberté de tous. De cette manière la liberté de chacun trouvera ses justes limites dans la liberté de tous les autres. En conséquence, Kant définit le droit : « *l'ensemble des conditions sous lesquelles la liberté extérieure de chacun peut coexister avec la liberté de tous ;* » et il appelle juste toute action qui, faite par tous, ne porterait atteinte à la liberté de personne.

Cette définition renferme une grande vérité. On peut la regarder comme la véritable formule scientifique du libéralisme politique moderne, qui cherche à fonder un système politique où la liberté de chacun soit garantie et conciliée avec la liberté de tous. Et c'est par ce principe, qui exprime une vérité importante, que le système de Kant a exercé une grande et heureuse influence sur toutes les branches du droit privé et public.

Toutefois ce principe est trop étroit. Le droit ne peut pas être réduit à la liberté extérieure; il ne se rapporte pas seulement à la liberté, qui n'est qu'une faculté humaine, mais à tous les buts rationnels que l'homme peut et doit remplir par la liberté intérieure et extérieure. Le droit ne consiste donc pas seulement dans les conditions de coexistence de la liberté de tous, il renferme aussi les conditions pour que la liberté puisse *naître* et s'établir là où elle n'existe pas encore, et se *développer* là où elle existe déjà. Car il y a une éducation progressive pour la liberté, comme pour toutes les facultés humaines; pour l'établir il ne suffit pas de la décréter. Le droit doit indiquer les moyens par lesquels un peuple peut être conduit à en faire un bon usage.

De plus, la définition de Kant est négative et limitative. Elle manque ainsi des qualités d'une bonne définition, qui doit être affirmative et renfermer un contenu positif. D'après cette notion, qui e xigeque les hommes vivant en société limitent réciproquement leur liberté extérieure pour la coexistence de la liberté de tous, le droit se trouve réduit à une forme de limita-

tion de la liberté, et se revêt par là d'un caractère purement *formel*. Mais la limitation de la liberté ne peut se faire que lorsqu'on connaît déjà la *latitude*, la sphère d'action, le contenu positif qui doit être laissé à la liberté de chacun. D'ailleurs la limitation de la liberté ne peut être qu'un acte secondaire; le droit doit fournir avant tout les conditions générales pour le développement de la liberté et de toutes les facultés humaines.

Enfin le principe de droit établi par Kant est encore défectueux en ce qu'il considère la liberté d'une manière trop absolue, qu'il n'indique pas le *but* individuel et social qu'il s'agit de réaliser par la liberté. Car il est évident que toutes les actions produites par la liberté doivent avoir un but rationnel; et il est très-important que ce but soit énoncé dans la notion du droit. Ce défaut du principe de Kant est également un défaut du système libéral actuel, qui, dans ses justes réclamations de la liberté pour tous et en tout, oublie trop d'indiquer l'usage qu'on doit en faire, et de déterminer les buts rationnels que l'homme et la société doivent poursuivre et réaliser, par le libre développement de leurs facultés. Ces buts, il est vrai, ne doivent pas être imposés; leur choix doit être libre; cependant il est important de faire comprendre que la liberté n'est pas but pour elle-même, qu'elle n'est que le moyen par lequel l'homme doit réaliser les buts qui lui sont assignés par sa nature rationnelle.

L'*État* se fonde en raison, selon Kant, sur un contrat social; son but consiste dans le maintien et la sanction de l'état de droit, dans lequel les droits absolus de tous les citoyens, la liberté personnelle, la liberté et l'égalité politiques, doivent être respectés. La meilleure forme de l'État est la forme républicaine, par laquelle cependant il faut seulement entendre une organisation dans laquelle les lois seules dominent, et non pas la volonté d'une personne particulière ou d'une corporation. Les rapports qui existent entre les divers États sont réglés par le droit des gens,

dont le but est de réaliser de plus en plus l'idéal de la paix éternelle. Les États doivent tendre vers cet idéal, quand même il ne pourrait jamais être complétement réalisé.

La doctrine de Kant, établie sur le droit et sur l'État, résume tous les progrès qui avaient été accomplis antérieurement dans la science et dans la réalité, et elle indique en même temps la voie d'un perfectionnement ultérieur.

Fichte (1762-1814), en transformant d'abord le système de Kant dans un idéalisme subjectif, déduisait aussi le principe du droit de la conscience du moi ; cependant, au fond, sa doctrine de droit ne se distinguait de celle de Kant que par une plus grande précision et par l'enchaînement établi entre toutes les parties. Mais dans la dernière époque de sa spéculation, où il avait reconnu Dieu comme l'être absolu, sa doctrine de droit se revêtit aussi d'un caractère religieux et s'allia avec le christianisme [1]. Pour établir sa nouvelle conception de l'État, Fichte divise l'histoire en deux périodes principales, l'*antiquité* et le *temps moderne*. L'antiquité comprend l'époque où régnait une fatalité sans conscience, où le peuple se trouvait dans l'aveugle dépendance d'une autorité supérieure ou de ceux qui se représentaient comme les élus de cette autorité. Le principe du temps moderne est au contraire la liberté. Les peuples anciens obéissaient aveuglément aux lois qui leur furent imposées par leurs rois ou par leurs prêtres ; sans réfléchir sur leur destinée, ils se laissaient guider par l'idée de la fatalité. Lorsque le doute s'empara des hommes, c'en était fait de l'antiquité, et le christianisme lui succéda.

Le christianisme se fonde aussi sur l'obéissance à une autorité

[1] Dans son ouvrage posthume : *Die Staatslehre* (Doctrine de l'État), contenant les leçons faites en été 1813 à l'université de Berlin. Voir aussi M. Biedermann : *Die deutsche Philosophie seit Kant*, 1842.

supérieure, mais il s'unit avec la liberté et la raison de l'homme. Les dogmes positifs ne sont que les révélations de notre raison qui s'accomplissent successivement dans l'histoire. Dans l'état de raison fondée sur des principes chrétiens, les hommes agiront conformément à la justice par obéissance envers la volonté sainte de Dieu qui se révèle dans notre propre raison. Les lois, les mœurs, les institutions politiques et l'éducation publique, tout a pour but d'éveiller dans les individus cet esprit du bien et de la justice. Le pouvoir public peut alors se démettre de ses fonctions, il sera inutile parce que la contrainte extérieure ne sera plus nécessaire pour déterminer des hommes à remplir leurs devoirs et à observer les lois. L'État ne sera plus une institution extérieure de droit, il sera un règne de la raison où, dans l'amour de Dieu, l'humanité renaîtra et s'organisera d'après l'image divine.

Fichte avait, par ces idées plus élevées, caractérisé d'avance une époque qui s'ouvrit bientôt, et où on sentait le besoin d'unir l'État plus intimement avec la religion. Ces tentatives se sont faites dans un sens opposé, radical et absolutiste; mais quoiqu'elles ne soient pas encore abandonnées, l'expérience les a déjà condamnées. La vérité, que le droit doit s'allier avec la religion aussi bien qu'avec la morale, reste intacte; mais cette alliance ne doit pas être une confusion, elle doit respecter l'indépendance relative de ces deux éléments de la vie humaine. La conception étroite du droit que Fichte avait conservée de sa première période de spéculation, lui fit croire que les États deviendraient inutiles dans l'avenir, tandis que l'État sera toujours une institution fondamentale se rapportant à un principe éternel et indestructible de la nature de l'homme et de l'humanité.

C'est la doctrine de Kant qui avait acquis le plus grand nombre de partisans, parmi les philosophes comme parmi les jurisconsultes les plus distingués, et provoqué une foule d'ouvrages

de théorie et de pratique, dans lesquels les principes furent mieux précisés et appliqués à toutes les parties du droit.

Plusieurs, cependant, peu satisfaits de la déduction que Kant avait donnée du droit, ont proposé d'autres principes sur une base plus ou moins différente, en faisant néanmoins entrer la notion du droit de Kant, en tout ou en partie, dans le nouveau principe établi par eux.

Les adversaires de la doctrine de Kant se divisent en deux classes.

La *première* classe comprend les philosophes et jurisconsultes qui, n'admettant pas la distinction rigoureuse établie par Kant entre le droit et la morale, rapportent plus ou moins le droit à la morale, et rétrogradent, à cet égard, dans la science du droit naturel.

Le philosophe le plus distingué de cette classe est *Bouterweck* (1829). Dans son traité de droit naturel (1813), il définit le droit : « *l'ensemble des conditions extérieures pour la vie morale de l'homme.* » En saisissant ainsi le caractère essentiel du droit, qui consiste dans la conditionnalité, il ne confond pas tout à fait le droit avec la morale, mais il a eu tort de restreindre le droit à la morale comme à son but, en le faisant consister dans les conditions extérieures pour le développement *moral,* tandis qu'il se rapporte à tous les buts rationnels fondés dans la nature de l'homme, aux buts *moraux, religieux, scientifiques, artistiques, industriels.* Cette manière de considérer le droit a été adoptée par quelques autres philosophes, mais elle a trouvé peu d'accès auprès des jurisconsultes qui, étant plus à même d'apprécier, par la connaissance du droit positif, la différence qui existe entre le droit et la morale, sont restés fidèles au principe de Kant.

La *seconde* classe se compose de ceux qui admettent la distinction entre la morale et le droit, mais regardent le système de

Kant comme consacrant un principe trop étroit, et cherchent par conséquent une notion de droit plus complète. Le reproche général que cette classe adresse au système de Kant, c'est de n'établir qu'un principe purement *formel*, en déterminant seulement la forme ou la manière dont la liberté de chacun peut coexister avec la liberté de tous.

Abicht remarqua le premier, dans son Droit naturel (1792), que le droit ne peut pas être réduit à la forme de coexistence de la liberté de tous, mais qu'il doit se rapporter aux buts généraux de la nature humaine; et, en conséquence, il définit le droit naturel « la science des droits en tant qu'ils sont déduits de la nature de l'homme, conformément à la nature de toutes les choses dont l'homme a besoin comme moyens et conditions pour remplir les buts prescrits par la raison. » Abicht, en déduisant ainsi le droit de la nature de l'homme, et en y rapportant toutes les choses qui sont nécessaires comme moyens et conditions pour le but rationnel de la vie humaine, évitait le défaut de la notion de Kant, qui ne précise pas le but pour lequel le droit existe. Cependant dans cette notion donnée par Abicht, le caractère du droit, comme se bornant aux conditions pour le but rationnel de l'homme, n'est pas encore nettement exprimé, et par conséquent ne se trouve pas assez distingué de la morale.

La réforme opérée par *Schelling*[1] dans la philosophie ne pouvait pas manquer de faire sentir son influence sur les théories établies sur le droit et l'État. Schelling lui-même, concentrant d'abord tous ses efforts à rétablir dans ses droits la nature, si étrangement méconnue par le système de Fichte, et montrant dans le monde physique comme dans le monde spirituel la re-

[1] Voir, sur les systèmes modernes de philosophie en Allemagne, l'ouvrage déjà mentionné de M. Tiberghien.

présentation vivante de l'Être absolu, ne fit pas entrer la science du droit dans le cadre de ses recherches, et la plupart de ses disciples le suivirent dans la voie toute naturaliste. Schelling cependant, en indiquant le profond parallélisme qui existe entre la nature et le monde spirituel et moral, et en faisant aussi valoir pour les divers domaines de la liberté humaine l'idée de l'*organisme* qu'il venait de réveiller dans l'esprit des naturalistes, fraya la voie à une conception du droit, dans laquelle l'individu fut conçu, non pas dans son abstraction ou dans son isolement, mais dans ses rapports organiques avec la société humaine, avec la famille, la nation et toute l'humanité. Sans parler ici de Krause, qui, en se frayant une route nouvelle, conçut déjà en 1803 le droit comme *l'ensemble organique des conditions extérieures de la destinée rationnelle de l'homme et de l'humanité,* et développa le droit dans ses rapports avec les sphères de la religion, de la morale, de la famille, de la nation et de l'humanité, c'est Troxler [1] qui a le mieux saisi le caractère organique du droit, tout en déterminant d'une manière erronée le domaine où il doit recevoir son application.

Selon, *Troxler,* la manifestation ou le développement de la nature humaine est le but de la vie ; mais cette réalisation s'accomplit, dans une unité supérieure, de deux manières, du côté de l'âme et du côté du corps. Or, quand l'élément psychique prédomine, il en résulte la moralité ; quand c'est l'élément physique, il en résulte le droit ; la moralité et le droit sont unis par l'humanité et doivent être avant tout conformes à tout ce qui est humain.

Le droit, qui détermine la vie humaine dans sa sphère naturelle, doit toujours faire valoir dans ce domaine tout ce qui est

[1] Professeur à l'université de Berne, dans sa « *Philosophische Rechtslehre,* » 1820.

exigé par l'humanité; il doit faire respecter dans chaque citoyen la personnalité humaine, sa liberté et son égalité; mais en même temps il faut envisager ces droits dans leurs rapports intimes avec la nation. Car celle-ci n'est pas une agglomération d'individus juxtaposés; elle représente l'unité éternelle de tous ceux qui se caractérisent par l'origine et la langue communes; elle est l'humanité individualisée. Par conséquent, le même rapport qui existe entre les individus et la nation se manifeste aussi entre les nations et l'humanité. Ce qui importe avant tout, c'est de faire reconnaître partout et dans tous les hommes l'humanité comme étant le but, l'idée éternelle, la substance divine dans laquelle seule nous sommes à la fois unis, libres et égaux.

Les principes généraux de cette doctrine sont d'une profonde vérité, mais Troxler a eu tort de concevoir la morale et le droit comme le reflet d'une opposition entre l'esprit et le corps, et de ne voir dans le droit que la prédominance de l'élément physique de la vie humaine. C'est même l'abus des antithèses et des analogies, par lesquelles l'intelligence peu exercée se laisse facilement tromper, qui fut la cause que la doctrine de Schelling et la méthode suivie par lui et ses disciples rencontrèrent une opposition toujours plus vive. On sentit le besoin d'un système plus sévère et plus logique, saisissant les choses dans leur essence propre et les développant rigoureusement d'après leurs principes constitutifs. Le système de Hegel répondit à ce besoin, et chercha aussi à le satisfaire dans la science du droit naturel [1].

[1] Nous ne parlerons pas ici de la doctrine actuelle de Schelling, qui, en partant de la liberté divine et en recherchant dans les révélations successives les manifestations de l'action de Dieu, prétend établir pour l'ordre civil et politique une *philosophie de la liberté* qui s'unisse intimement avec l'histoire et les institutions positives de la société. Mais la liberté, que Schelling a déliée de son fondement rationnel en Dieu et dans l'homme, des lois éternelles et immuables auxquelles elle doit être soumise, n'est plus

Hegel, en combinant d'une manière originale l'idéalisme de Fichte avec le système de l'absolu de Schelling dans l'idéalisme absolu, conçoit l'absolu, ou Dieu comme se développant par degrés dans les divers domaines de l'univers, existant d'abord *en soi* dans ses attributs ontologiques, se manifestant ensuite *en dehors de soi* comme *nature,* et s'élevant par les divers degrés des existences physiques jusqu'à la production de l'*esprit* où l'Être absolu commence à acquérir la conscience de lui-même qui devient de plus en plus claire dans les divers degrés du monde spirituel, et s'achève enfin dans la philosophie. Dans cette évolution, l'Être absolu, devenu esprit objectif, se manifeste comme volonté libre. Or, c'est le *droit* par lequel la volonté libre reçoit son existence; il est ainsi le règne de la liberté réalisée. Le droit se développe ensuite dans les divers degrés de la réalité objective de l'esprit. D'abord la volonté libre se manifeste comme *individuelle,* c'est-à-dire, comme *personne;* l'existence que la personne donne à sa liberté est la *propriété;* le droit est ici formel, abstrait; mais la volonté libre s'élève plus haut, elle se réfléchit en elle-même; il en résulte le droit de la volonté *subjective* ou la *moralité;* mais la volonté libre s'élève à un troisième degré, elle devient sociale,

que le pur arbitraire. Aussi n'y a-t-il rien de plus arbitraire que les explications historiques ou mythologiques que Schelling veut encore faire valoir comme un système philosophique. Appliquée à l'ordre civil politique, une telle doctrine ne peut être que l'esclave des faits pour lesquels elle cherchera peut-être une signification mystique en dehors de toute réalité, mais qui ne fera pas avancer d'un seul pas les hommes et les institutions. Cette nouvelle doctrine a été déjà présentée dans un premier essai par M. Stahl, dans son ouvrage « *La philosophie du droit,* » 3 vol. La partie critique, dirigée contre les conceptions abstraites et purement formelles du droit et de l'État, est souvent juste quand elle fait voir le caractère et l'enchaînement *organiques* de toutes les institutions; mais la partie dogmatique est un mélange confus de tous les éléments du passé, et qui, ramenés au présent, en défigurent tous les traits naturels.

substantielle, elle s'incorpore dans les *mœurs* (Sittlichkeit), où elle se montre dans trois formes successives, la *famille*, la *société civile* qui comprend le système des besoins, l'organisation de la justice, la police et la corporation; et enfin dans l'*État*, qui se développe de nouveau dans le droit interne de l'État, le droit externe et dans l'histoire du monde. Quant à la forme de l'État, la plus rationnelle est la monarchie constitutionnelle, dans laquelle le prince est le sommet personnel qui décide dans le gouvernement. Pour comprendre le développement de l'État et sa marche progressive dans l'histoire du monde, il faut, selon Hegel, toujours se rappeler que c'est Dieu et ce qui est divin qui se manifeste dans l'État et dans les diverses formes de son organisation. L'État, dit Hegel, c'est le Dieu présent, il est l'univers spirituel où la raison divine s'est réalisée; aussi *tout ce qui existe est rationnel, et tout ce qui est rationnel existe*, car c'est Dieu qui se réalise lui-même dans l'État; tout est donc à sa place et vient ou viendra à son temps. L'individu n'a de la valeur que par l'État, et tous ses droits y reçoivent leur vérité et leur signification. L'État est le but absolu, la base de l'État est la puissance de la raison qui se réalise comme volonté. L'État, à cause de son but absolu, a aussi le droit suprême contre les individus dont le devoir suprême consiste à être membres de l'État. Car l'État n'est pas purement une société civile ayant pour but la protection de la propriété et de la liberté personnelle. De même que la raison consiste dans l'unité du général et de l'individuel, de même l'État unit l'individualité et la liberté subjective avec la volonté générale.

Mais l'esprit du monde (*der Weltgeist*) passe, en s'individualisant dans des esprits nationaux, dans une variété d'États qui se trouvent entre eux dans un rapport d'indépendance souveraine. Il n'y a pas de pouvoir de droit qui puisse décider entre eux. C'est donc la guerre qui doit prononcer. La guerre est un

levier de progrès et une force moralisante. Une paix perpétuelle rêvée par quelques philosophes serait la stagnation morale pour les nations. L'histoire du monde est le spectacle du procédé divin par lequel l'esprit universel développe la richesse infinie de ses antithèses, et prononce sur les peuples le dernier jugement. Dans cette action de l'esprit du monde, les peuples, les États et les individus sont les instruments et périssent, tandis que l'esprit lui-même s'élève toujours à un degré supérieur. Là où l'esprit du monde arrive à un degré déterminé, il exerce un droit absolu, et le peuple qui en devient le représentant est comblé de bonheur et de gloire, et ce peuple domine alors de droit. Les autres nations sont vis-à-vis de lui sans droit; celles dont l'époque est passée ne comptent plus dans l'histoire du monde. L'esprit du monde parcourt quatre périodes de développement, dans les quatre empires qui ont une signification universelle : l'empire oriental, grec, romain et germanique, qui est le dernier. Tous les peuples ont leur dernier but et se réunissent dans l'esprit du monde pour devenir les témoins de sa gloire.

C'est de cette manière que Hegel poursuit le développement de l'idée du droit à travers le droit privé, le droit de l'État, le droit des gens et l'histoire du monde. Ce qui frappe d'abord dans cette conception, c'est le point de vue objectif et universel sous lequel Hegel a considéré les principales institutions du droit; ce n'est plus la volonté individuelle, la liberté subjective qui est admise comme la source des droits et des institutions sociales; les individus sont les organes d'un esprit supérieur qui les mène sans qu'ils en aient la conscience et qui forme et transforme tout ce qui existe dans la société. Cette conception, préparée par Schelling et poursuivie avec une haute puissance dialectique par Hegel, ne pouvait pas manquer d'exercer une grande influence sur tous les esprits qui avaient compris le caractère formel, abstrait, individualiste, inhérent aux précédentes

théories du droit naturel. Mais quand on examine, après avoir reconnu ce mérite qui tient à l'esprit général du système, quelles sont les nouvelles idées vraies et fécondes dont Hegel ait enrichi la philosophie du droit, on découvre ou un vide désespérant ou de déplorables erreurs. D'abord rien de plus vague que la notion même du droit; le droit, dit Hegel, c'est la liberté réalisée; le point de départ est ainsi le système de Fichte résumant toute la personnalité humaine dans la liberté; mais quand on examine de quelle manière la liberté se réalise, on remarque facilement que Hegel aurait dû compléter la notion en disant, que le droit est la liberté réalisée par la fatalité; car quelle liberté y a-t-il pour des esprits qui ne sont que les instruments de l'esprit universel, qui ne sont pas de véritables personnalités puisqu'ils ne sont que des phases de développement de l'absolu, des moments de la personnalité absolue que Dieu acquiert au terme de son évolution? Quand on examine ensuite les théories particulières sur les matières spéciales, sur la propriété, sur la famille, sur l'État et son organisation, on rencontre les notions les plus vulgaires rendues dans un langage obscur de métaphysique. Nulle part on ne trouve des idées qui tendent au delà du présent et font entrevoir des réformes ou une organisation meilleure. C'est la réalité la plus commune logiquement étiquetée. De plus, la doctrine de Hegel renferme aussi les plus graves erreurs. Sa conception de l'État est toute païenne. Aristote aurait pu formuler la même théorie. Le christianisme, qui a élevé l'homme au-dessus du citoyen, n'a pas été compris, bien que Hegel cherche à l'assimiler sans cesse avec sa doctrine. L'État de Hegel a un pouvoir absolu, les individus n'ont des droits et de la moralité que par lui. L'État absorbe tout; il a le droit de tout régler, la moralité, les arts, la religion, les sciences. Le panthéisme de Hegel se concentre ici dans le panthéisme politique. L'État est le Dieu présent, il

est le souverain investi du droit absolu. Cette apothéose de l'État peut avoir les sympathies des absolutistes politiques dans quelque camp qu'ils se trouvent, monarchique ou démocratique, mais elle est profondément antipathique à la véritable liberté humaine. Enfin toute la conception philosophique de Hegel, avec laquelle la théorie du droit et de l'État est intimement liée, est repoussée par la conscience commune et par la raison. L'idée d'un Dieu-progrès qui se développe à travers le monde pour arriver à une conscience de plus en plus claire de soi-même, est une monstrueuse conception de l'anthropomorphisme qui transporte à Dieu ce qu'il a trouvé dans l'être fini et perfectible de l'homme; mais une pareille conception n'est pas l'idée de Dieu infiniment et éternellement parfait et absolu qui est le seul fondement des sentiments religieux et moraux de l'homme. L'idée d'un Dieu-progrès a eu son école dans le hegelianisme et son temple dans le saint-simonisme [1]; le temple n'est pas resté longtemps debout; l'école est entrée dans la période de dissolution. Les vices du système de Hegel dans le fond et dans la forme sont aujourd'hui généralement reconnus; de toutes parts on appelle une réforme; mais, comme au moment de la dissolution d'un système les éléments dont il se composait se séparent entre eux et cherchent souvent à prolonger, dans la séparation, une vie qu'ils n'ont pas pu maintenir dans leur union, l'élément subjectif de Fichte s'est dégagé de l'élément absolu de Schelling. Schelling est venu lui-même revendiquer le principe qu'il avait le premier conçu, et le droit de le développer dans

[1] Il est aujourd'hui bien établi, surtout par l'article de M. Leroux, dans la *Revue indépendante*, que la doctrine panthéiste saint-simonienne a été inspirée par le système de Hegel, bien connu de plusieurs de ceux qui ont coopéré à la constitution de ce que les saint-simoniens appelaient leur dogme. Nous avons déjà soutenu cette liaison dans notre article sur le saint-simonisme, inséré dans l'*Ausland*, 1832.

une direction nouvelle; l'élément de Fichte a donné naissance, au sein du hegelianisme, à une jeune école qui, exagérant, par une conception exclusive, le principe de la spontanéité, de la liberté et de l'autonomie personnelles, a fait de nouveau du moi individuel l'être absolu, substitué l'homme à Dieu, et proclamé, dans des termes formels, la destruction de tous les principes éternels dans la religion, la morale et la politique. Cette école a fait cesser l'équivoque que Hegel avait laissée planer sur toutes les matières et qui lui avait gagné des partisans des côtés les plus opposés. Mais les théories de cette école ne sont que les derniers mouvements désordonnés d'une fibre qui n'a plus de vitalité dans l'organisme intellectuel et social de l'humanité. Les esprits qui ont pu s'égarer un moment dans ce désert de la pensée humaine, doivent comprendre bientôt qu'il faut entrer dans une autre route pour rencontrer les vrais besoins de l'homme et de la société.

La crise qui existe aujourd'hui pour la philosophie en général se manifeste également dans la philosophie du droit. On reconnaît les défauts inhérents aux systèmes formels et subjectifs de Kant et de Fichte, et aux systèmes objectifs et absolus de Schelling et de Hegel, et les erreurs signalées dans ces théories de droit naturel ont donné une nouvelle force aux doctrines qui repoussent tout système rationnel, et qui voudraient faire revivre des idées et des institutions du passé. Cependant le besoin du progrès devient de plus en plus général; on ne connaît pas l'avenir auquel on aspire, mais on connaît le passé et on n'en veut plus. On veut maintenir les fruits de cette longue éducation intellectuelle, morale et politique qui a été si laborieusement accomplie par tant de peuples et tant de siècles. Les conditions du véritable progrès social sont aussi mieux appréciées; on est revenu de l'engouement qu'on avait montré pour certaines formes politiques ou pour certaines institutions socia-

les. On comprend qu'il faut saisir la vie humaine et sociale de tous les côtés, employer tous les leviers, les coordonner entre eux pour opérer avec régularité et avec certitude. Aussi les doctrines exclusives ont-elles fait leur temps; partout on cherche une doctrine harmonique qui concilie par des principes supérieurs les vérités partielles entrevues dans les systèmes précédents, et qui, loin d'être une simple reproduction plus ou moins ingénieuse du passé ou un impuissant éclectisme, trace à l'activité humaine une route nouvelle, ouvre une issue pour sortir sans secousse de l'état actuel et indique des réformes qui peuvent être progressivement accomplies dans l'avenir.

Or, ces conditions d'un système organique et harmonique sont, d'après notre intime conviction, le plus parfaitement remplies par la doctrine philosophique de Krause [1], qui nous a constamment guidé dans ce travail sur le droit naturel. La théorie que Krause a exposée sur le droit et sur l'État résume tous les progrès qui ont été accomplis antérieurement, toutes les idées fondamentales qui se sont produites dans la succession des systèmes. La théorie de Krause est le *système organique et harmonique du droit et de l'État;* il combine d'abord les deux méthodes principales, l'*analyse* et la *synthèse;* il prend son point de départ dans l'analyse de la nature humaine; il y découvre, parmi tous les éléments particuliers dont elle se compose, l'élément spécial du droit; mais l'homme et l'humanité sont aussi ramenés à leur principe, à Dieu, et la conception du droit devient synthétique; la justice est comprise à la fois comme idée *divine* et

[1] Nous en avons présenté une première exposition, encore très-imparfaite, dans notre *Cours de philosophie.* Le second volume de ce cours a maintenant reçu un complément dans l'*Exposition du système philosophique et social de Krause,* par M. Tiberghien. Cet exposé est un extrait de son ouvrage déjà mentionné, et renferme aussi un résumé de nos leçons de métaphysique données à l'université de Bruxelles.

humaine; elle se présente comme l'ensemble organique de toutes les conditions qui sont réalisées par Dieu et par l'humanité pour que tous les hommes, dans les diverses sphères de la vie organiquement enchaînés, puissent atteindre leurs buts rationnels. Ensuite le droit est nettement *distingué* de la *morale* et de la *religion,* et les tentatives antérieures, qui ont été faites sous ce rapport, trouvent ainsi leur justification ; mais, en même temps, le droit se présente dans la plus intime *relation* avec la morale et la religion, avec tous les éléments fondamentaux de la vie humaine, il exprime leur face *conditionnelle,* il leur fournit les conditions d'existence et de développement, et devient le levier de leur progrès. Le droit s'engrène donc avec toute la destinée individuelle et sociale de l'homme, il est *universel,* car il n'y a aucune face de la vie humaine avec laquelle il ne se trouve en rapport. Le droit cependant n'intervient pas pour limiter, mais avant tout pour aider l'activité intellectuelle, morale et physique de tous les hommes. Enfin la doctrine de Krause présente aussi dans le domaine du droit un caractère éminemment *organique.* Dans toutes les matières du droit il reconnaît les deux éléments principaux, dont l'un caractérise l'homme dans son *individualité personnelle,* l'autre dans ses *rapports organiques* avec les divers degrés de la sociabilité humaine, avec la famille, la nation et toute l'humanité; ces deux éléments, que nous avons appelés l'élément personnel et l'élément social, doivent être harmonisés dans toutes les institutions humaines; nous les avons combinés dans l'exposition des droits absolus, de l'égalité, de la liberté, de l'association, dans la propriété, les contrats et le droit de société.

Quant à la conception de l'État, la théorie de Krause harmonise encore les doctrines opposées qui ont été établies sur cette matière; elle considère l'État comme l'institution spéciale du droit, elle n'absorbe pas dans l'État l'homme et la société; elle

demande des organisations sociales distinctes pour la morale, la religion, les sciences, les arts, l'industrie et le commerce, mais elle met l'organisation politique ou l'État dans un rapport intime avec toute l'activité humaine, avec toutes les institutions de la société. L'État a la mission de maintenir tout le développement social dans la voie de la justice, et d'assurer à toutes les branches de la destinée humaine les moyens de se perfectionner. L'État est ainsi le médiateur de la destinée individuelle et sociale. Toutefois il n'est qu'un des organes principaux du vaste organisme social. La société est un ensemble organique de diverses institutions qui se rapportent chacune à une face importante de la vie humaine, à la religion, à la morale, aux sciences, aux arts, etc., et qui toutes sont appelées, à une époque de maturité et d'harmonie sociale, à constituer une unité centrale supérieure, maintenant à chacune son indépendance relative et les soumettant toutes à une direction générale pour l'accomplissement commun de la destination de l'homme et de l'humanité.

La théorie de Krause respecte ainsi l'histoire et les institutions qui se sont successivement formées par l'évolution du corps social; mais elle les anime d'un esprit nouveau, elle les appelle à un développement harmonique, et elle ouvre au perfectionnement social un avenir où l'idéal sera progressivement atteint par la réalité. L'humanité n'est pas, d'après ce système, sur le déclin, elle est à peine entrée dans l'âge de jeunesse, elle commence seulement à acquérir la conscience de son but social; un haut perfectionnement l'attend encore, et elle l'accomplira d'autant plus facilement qu'elle comprendra plus clairement les voies qui lui ont été tracées par la Providence.

FIN.

OUVRAGES PRINCIPAUX

CONCERNANT

LE DROIT NATUREL.

I. Traités sur le principe général du droit.

Fr. Baconii *Exemplum tractatus de justitiâ universali sive de fontibus juris, extractum ex ejusdem opere : de dignitate et augmentis scientiarum;* Parisiis, 1752.

Essai d'un traité de la justice universelle par Bacon, traduit par Devauxelles, avec le texte en regard; Paris, 1824.

Leibnitzii *De principiis juris observationes. Voy. Leibnitzii opera, edit. Dutens,* tom. IV, pars 3.

Vico. *De uno universo juris principio;* Neapoli, 1720, 4.

Gott. Hufeland. *Ueber den Grundsatz des Naturrechts;* Leipzig, 1785.

Genz. *Ueber den Ursprung and die ältesten Principien des Rechts;* in der Berliner Monatsschrift. April 1791.

R. Heidenheich. *Entwurf der Grundsätze des absoluten Naturrechts. Voy.* ses Originalideen über die Kritische Philosophie; Leipzig, 1793.

P. J. A. Feuerbach. *Versuch über den Begriff des Rechts;* in Fichtes und Niethammers Philos. Journale, 1795. Heft. C.

Idem. Kritik des natürlichen Rechts; Altona, 1796.

G. Henrici. *Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtlehre oder über den Begriff und die letzten Gründe des Rechts;* Hanover, 1810. 2 Theile, neue Ausg., 1822.

C. Th. Welker. *Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe;* Giessen, 1813.

L. A. Warnkoenig. *Versuch einer Begründung des Rechts durch eine Vernunftidée;* Bonn, 1819.

A. Baumbach. *Einleitung in das Naturrecht als eine volksthümliche Rechtsphilosophie;* 1823.

Lerminier. *Introduction à la philosophie du Droit;* 1829.

J. A. Bruckner. *Essai sur la nature et l'origine des droits, ou déduction des principes de la science philosophique du Droit;* 2e édit., Leipzig, 1818 (le premier ouvrage en langue française, dans lequel on ait eu égard aux progrès que la science philosophique du Droit a faits dans les temps modernes. L'auteur appartient à l'école de Kant).

Ueber das oberste Rechtsprincip als Grundlage der Rechtswissenschaft im Allgemeinen; Leipzig, 1825 (anonyme).

M. G. Hepp (professeur à la Faculté de Strasbourg). *Essai sur la théorie de la vie sociale et du gouvernement représentatif, pour servir d'introduction à l'étude de la science sociale ou du Droit et des sciences politiques;* Paris, Levrault, 1 vol., 1833. (Ce volume renferme dans sa première partie une déduction philosophique et méthodique du principe du Droit.)

II. Ouvrages systématiques concernant le droit naturel.

A. *Ouvrages appartenant à l'école de Grotius et de Puffendorf.*

Hug. Grotii *De jure Belli et Pacis;* lib. III, Parisiis, 1625, 4; dernière édit., Lausanne, 1751.

Henr. de Cocceji. *Grotius illustratus*, etc.; 3 vol.; 1744-1747.

Sam. de Cocceji. *Introductio ad Henr. de Cocceji Grotium illustratum;* Halæ, 1749, com. édit.; Genevæ, 1755, 5 vol.

Le Droit de la guerre et de la paix, traduit du latin de H. Grotius, avec des remarques, par J. Barbeyrac; Amsterdam, 1724; nouv. édit., Bâle, 1768, 2 vol.

Sam. Puffendorfii *Elementa jurisprudentiæ universalis methodo mathematica;* Hagæ, 1660.

Idem. De jure naturæ et gentium libri VIII. Lond. Scand., 1672, *cum notis variorum;* Francfurti et Lipsiæ, 1744.

Le droit de la nature et des gens, traduit du latin de Samuel de Puffendorf, par Jean Barbeyrac; Amsterdam, 1706; nouv. édit., Bâle, 1771, 2 v.

Idem. De officio hominis et civis. Lond. Scand., 1673, *item, cum notis Barbeyracii*, etc.; Lugd. Bat., 1769, 2 vol.

Traduction française de cet ouvrage : Des devoirs de l'homme et du citoyen; Amsterdam, 1707; nouv. édit., Paris, 1830.

J. J. Burlamaqui. *Principes de Droit naturel;* Genève, 1747.

Idem. Principes du Droit de la nature et des gens; publié par de Felice; Yverdun, 1766-1768.

Idem. Éléments du Droit naturel, ouvrage posthume; 1774.

B. *Ouvrages de l'école de Thomasius.*

Chr. Thomasii *Fundamenta juris naturæ et gentium;* Halæ, 1705; aucta, ibid., 1718.

Eph. Gerhardi *Delineatio juris naturalis sive de principiis justi, lib. III;* Jenæ, 1712.

H. Koehleri *Juris naturalis* ejusque imprimis cogentis exercitationes; Jenæ, 1728; nouv. édit., 1741.

N. Gundlingii *Jus naturæ et gentium;* Halæ, 1714.

C. *Ouvrages de l'école de Wolf.*

Christ. Wolfii *Jus naturæ methodo scientifica pertractatum;* Lipsiæ, 8 tomi, 4. 1740-1748.

Idem. Institutiones juris naturæ et gentium; Halæ, 1754. Traduct. française de cet ouvrage par Luzac; 1742, 4 vol. 12.

Principes du Droit de la nature et des gens, extraits de Wolf; par Formey. Amsterdam, 1758, 3 vol.

G. Heineccii *Elementa juris naturæ et gentium;* Halæ, 1738.

G. Daries. *Institutiones jurisprudentiæ naturalis;* Jenæ, 1740; 7me édit., 1776.

Dan. Nettelbladt. *Systema elementaris jurisprudentiæ nat.;* Halæ, 1748; 3me édit., 1785.

J. Chr. Fried. Meister. *Lehrbuch des Naturrechts,* 1809.

L. J. Fred. Hoepfner. *Naturrecht der einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker;* 1806.

(Les auteurs des deux derniers ouvrages ont déjà égard à la théorie de Kant.)

G. de Rayneval. *Institutions du Droit de la nature et des gens;* Paris 1803.

D. *Ouvrages de l'école de Kant.*

Imman. Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten;* 1787.

Metaphysik der Sitten, I. Th. Rechtslehre; 2te Ausg., 1798.

Le même ouvrage en latin. *Imm. Kantii elementa metaphysicæ juris doctrinæ, latine vertit L. Kœnig, Amstelodami,* 1809. Principes métaphysiques du Droit de Kant, traduits de l'allemand, par Tissot; Paris, 1837.

G. Hufeland. *Lehrsätze des Naturrechts;* 2te Ausg., 1795.

Ph. Schmalz. *Recht der Natur;* 1795.

Idem. Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers; 1798.

Chr. Hoffbauer. *Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt;* 3te Ausg., 1804.

K. H. Heidenreich. *System des Naturrechts nach kritischen Principien;* Leipzig, 1795.

L. N. Jacob. *Philosophische Rechtslehre;* 2te Ausg., 1802.

A. Mellin. *Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung;* 1796.

H. Stephani. *Grundlinien der Rechtswissenschaft oder des sogenannten Naturrechts;* 1797.

L. Bendavid. *Versuch einer Rechtslehre;* 1802.

H. Gros. *Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft oder des Naturrechts;* 1802, 5te Ausg., 1829.

Chr. Weiss. *Lehrbuch der Philosophie des Rechts;* 1804.

Ph. M. Zachariæ. *Philosoph. Rechtslehre, oder Naturrecht und Staatslehre;* 1819, 2te Ausg., 1825.

Idem. Vierzig Bücher vom Staate; Heidelberg, 1839-1843.

A. Bauer. *Lehrbuch des Naturrechts;* 1808, 3te Ausg., 1825.

W. F. Krug. *Philosophische Rechtslehre;* 1817.

S. Beck. *Lehrbuch des Naturrechts;* 1820.

J. Haus. *Elementa doctrinæ philosophicæ sive juris naturalis;* Gandavi, 1824.

A. von Droste-Hulshoff. *Lehrbuch des Naturrechts;* 3te Ausg., 18.

L. von Rotteck. *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften;* 2 Th., 1829.

M. Bussart. *Éléments de droit naturel privé;* Fribourg en Suisse, 1836.

E. *Ouvrages dans lesquels on trouve une théorie plus ou moins différente des écoles précédentes.*

J. G. Fichte. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre;* 2 Th., 1792, 2te Ausg., 1797.

J. H. Abicht. *Neues System eines aus der Menschheit entwikelten Naturrechts.*

Idem. Kurze Darstellung des Natur- und Völkerrechts, zum Gebrauche bei Vorlesungen; 1795.

G. Hugo. *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts;* 1799, 3te Ausg., 1820.

C. Chr. Krause. *Grundlage des Naturrechts, oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts;* 1er Th., 1803.

G. E. Schutze. *Leitfaden der Entwickelung der philosophischen Principien des bürgerlichen und peinlichen Rechts;* 1813.

F. Bouterweck. *Der Abschnitt über das Naturrecht in seinem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften;* 2te Ausgabe, 1820.

W. T. Hegel. *Naturrecht und Staatswissenschaft, oder Grundlinien der Philosophie des Rechts;* 1821.

G. W. Gerlach. *Grundriss der philosophischen Rechtslehre;* 1824.

C. T. Krause. *Abriss des Systemes der Rechtsphilosophie, oder des Naturrechts;* 1825.

F. Stahl. *Philosophie des Rechts;* 3 vol., 1829.

L. Warnkoenig. *Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts;* 1839.

C. Roeder. *Grundzüge des Naturrechts;* 1844 (d'après le système de Krause).

III. Ouvrages traitant de l'histoire des doctrines du droit naturel.

D. F. Ludovici. *Delineatio historiæ juris divini, naturalis et positivi universalis;* Halæ, 1714.

Hubner. *Essai sur l'histoire du droit naturel;* Londres, 1757, 2 vol.

G. Henrici. L'ouvrage cité sous titre I.

T. V. Raumer. *Ueber die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik;* 1826; seconde édition, 1832.

Lerminier. *Introduction générale à l'histoire du droit;* 1829, et *Philosophie du droit;* 1831.

TABLE DES MATIÈRES.

PHILOSOPHIE DU DROIT.

Pages.

Préfaces de la première et de la seconde édition. I-IX

INTRODUCTION.

CHAPITRE I. Réflexions préliminaires sur le droit naturel. 13

CHAP. II. Des doctrines qui nient ou rejettent le droit naturel. *ib.*

§ I. De l'école historique. 26

§ II. De l'école théologique. 34

§ III. De l'école utilitaire de Bentham. 41

CHAP. III. Des rapports de la philosophie du droit avec l'histoire du droit et la politique. 54

CHAP. IV. De l'utilité de la science du droit naturel. 58

PARTIE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT.

CHAPITRE I. Recherche du principe du droit. 65

§ I. De la notion du droit, déduite, par abstraction, des principales matières de la législation. 67

§ II. Analyse de l'idée du droit telle qu'elle se manifeste dans la conscience. 71

§ III. Déduction du droit, tirée de la nature humaine. 78

§ IV. Distinction de la morale et du droit, et leurs rapports. 90

§ V. Résumé de l'analyse du droit. 97

§ VI. Du droit considéré sous le point de vue synthétique. 99

CHAP. II. Développement du principe du droit dans ses éléments principaux. 105

§ I. Le droit considéré par rapport aux personnes et aux choses. *ibid.*

Pages.
§ II. De la raison ou du titre du droit. 107
§ III. Le droit considéré comme *faculté* ou capacité de droit, qui se divise en prétentions et en obligations. 109
§ IV. De la distinction des droits en droits primitifs et droits dérivés. 112
§ V. Du droit considéré comme principe organique, correspondant à l'organisme de la vie humaine. 115
§ VI. Du droit considéré dans ses rapports avec les lois générales de développement, les âges, les degrés de culture et toutes les différences essentielles de l'homme et de la société. 119
§ VII. De l'inaliénabilité et de l'imprescriptibilité des droits. 125
§ VIII. Du concours et de la collision des droits. *ibid.*
§ IX. De la loi du droit ou de la loi juridique. 130
§ X. De l'établissement et de l'organisation du droit dans la société, ou de l'État. 139
1. De l'origine de l'État. 140
2. Du but de l'État. 144
3. Des rapports entre l'État et les institutions principales de la société. 149
§ XI. Division et classification générale du droit. 176

PARTIE SPÉCIALE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT.

PREMIÈRE DIVISION.

DROIT INDIVIDUEL.

Chapitre I. Des droits primitifs ou naturels de l'homme. 193
§ I. Du droit de personnalité. 194
§ II. De l'égalité et du vrai sens dans lequel elle doit être entendue. 197
1. De l'origine de l'égalité. 198
2. Du droit de l'égalité. 203
3. Examen des diverses théories qui ont été établies sur l'égalité. 206
§ III. De la liberté. 223
1. Origine de la liberté. *ibid.*

Pages.

2. Des trois degrés de la liberté, de la liberté sensible, abstraite, rationnelle et harmonique. 227
3. Rapports entre les divers genres de liberté. 231
4. Histoire du développement de la liberté. 235
5. Du droit concernant la liberté. 241

§ IV. De la sociabilité ou de la faculté d'association. 245
1. Origine anthropologique et époques principales de la sociabilité humaine. 246
2. Des lois fondamentales de l'association humaine. 254
3. Du droit concernant l'association. 269

§ V. De quelques droits naturels plus spéciaux. 273
1. Du respect de la vie privée ; du secret des lettres. *ib.*
2. Du droit de légitime défense. 275

Chap. II. Du droit de propriété. 281
Réflexions préliminaires. *ibid.*

PREMIÈRE PARTIE.

THÉORIE GÉNÉRALE OU RATIONNELLE DE LA PROPRIÉTÉ.

§ I. De la propriété et de ses différentes espèces. 286
§ I. Du droit de propriété. 289
§ II. Exposition et examen des différentes théories sur le droit de propriété. 293
§ III. Des droits particuliers contenus dans le droit général de propriété, ou de la possession, de l'usage, de l'usufruit et des servitudes. 318
§ IV. Des choses qui peuvent être possédées en propre. 321
§ V. Des modes d'acquérir la propriété. 323
§ VI. De la durée de la propriété et de la prescription. 325

SECONDE PARTIE.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE LA PROPRIÉTÉ, OU COUP D'OEIL PHILOSOPHIQUE SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA PROPRIÉTÉ DANS LA SOCIÉTÉ HUMAINE. 326
ORGANISATION DE LA PROPRIÉTÉ DANS L'ORIENT, EN GRECE, A ROME, DANS LE MOYEN AGE ET DANS LES TEMPS MODERNES.

TROISIÈME PARTIE.

Pages.

POLITIQUE DE LA PROPRIÉTÉ, OU CONSIDÉRATIONS POLITIQUES SUR L'ORGANISATION DE LA PROPRIÉTÉ DANS LA VIE SOCIALE.

Réflexions préliminaires. 348

§ I. Des différents modes d'organisation de la propriété en général. 350

§ II. Des avantages et des inconvénients qui résultent de l'adoption exclusive de l'un ou de l'autre système sur la propriété. 352

§ III. De l'incompétence de l'État ou d'un pouvoir politique pour changer le système de la propriété. 357

§ IV. Du droit de l'État de prendre des mesures législatives pour remédier aux inconvénients qui résultent du système de la propriété privée. 360

§ V. Des réformes qui peuvent être opérées progressivement dans le système de la propriété par l'association volontaire. 371

CHAP. III. De la propriété intellectuelle. 376

CHAP. IV. De la succession. 382

SECONDE DIVISION.

DROIT SOCIAL.

PREMIÈRE PARTIE.

DES CONTRATS.

§ I. Du contrat en général et de la différence entre le droit et le contrat. 391

§ II. De la force obligatoire des contrats. 393

§ III. Des conditions générales de validité d'un contrat. 397

§ IV. De l'objet des contrats. 398

§ V. Des différentes espèces de contrats. 401

§ VI. Des effets des contrats. 403

§ VII. De la fin des contrats. 405

§ VIII. Considérations philosophiques sur les contrats. 407

SECONDE PARTIE.

DU DROIT DE SOCIÉTÉ.

PREMIÈRE SECTION.

DU DROIT DE SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL.

§ I. De la nature de la société en général. 410

Pages.

§ II. Des principales espèces de sociétés. 413

§ III. De la formation et de l'organisation intérieure des sociétés. 417

§ IV. Du droit interne et externe de la société. 420

§ V. De la durée des sociétés.. 423

SECONDE SECTION.

DU DROIT PARTICULIER DES SOCIÉTÉS FONDAMENTALES.

Chap. I. Du mariage. 425

§ I. De la nature et du but du mariage. 426

§ II. Des conditions positives et négatives pour la formation du mariage. 430

§ III. Des conditions d'existence et de maintien de la société matrimoniale. 434

§ IV. De la dissolubilité du mariage. 438

Chap. II. Des rapports de droits entre les parents et les enfants. 445

De la tutelle. 449

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT.

§ I. Histoire de la philosophie du droit dans l'antiquité, dans l'Orient; en Grèce, Pythagore, Platon, les Stoïciens, Aristote; à Rome, Cicéron, Sénèque. 451

§ II. Philosophie chrétienne du droit. Les Pères de l'Église; le moyen âge. 463

§ III. Philosophie moderne du droit. La réforme religieuse. Hugo Grotius. Hobbes. Locke. Spinoza. Leibnitz. Wolf. Thomasius. Kant. Fichte. Abicht. Bouterweck. Schelling. Troxler. Hegel. Krause. 470

Bibliographie. 495

ERRATA.

Page 54, au lieu de : chapitre IV, *lisez,* chapitre III.
— 58, — — V, — — IV.
— 405, — page 293 - 297 (dans la note) 393-397.
— 457, au lieu de : νομον, *lisez,* νομῳ.

W. DY & SONS,
Law
Booksellers, Publishers,
AND VALUERS,
LINCOLNS INN ARCHWAY,
LONDON, W.C.

UNIVERSITY OF ILLINOIS
LIBRARY

Class 340.1 Book AR7 Volume

Ja 09-20M